جامعة تونس

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية بتونس

دكتوراه دولة

النسب و القرابة في "المجتمع" العربي قبل الإسلام

دراسة في الجذور التاريخية للإيلاف

الجزء الأول

إعداد :

محمد سعيد

إشراف الأستاذ الدكتور:

راضي دغفوس

تونس 2004

جامعة تونس.
كلّيّة العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة بتونس.

دكتوراه دولة في التّاريخ.

النّسب والقرابة في "المجتمع" العربي قبل الإسلام:

دراسة في الجذور التّاريخيّة للإيلاف.

إعداد:
محمّد سعيد.

إشراف:
الأستاذ الدّكتور راضي دغفوس.

تونس 2004

الإهداء

إلى عرب الشّام وفلسطين،
في أوطانهم كلّ بداية،
وبهم، لن ينتهي التّاريخ.

إلى كلّ أولئك الّذين زرعوا في النّفس جمالا للحقيقة،
وكانوا رفاق الذّهن زمن البحث عمّا حدث.

إلى روح الأستاذ عمر السّعيدي،

أهدي هذه الدّراسة.

شكر وإعتراف

يتّجه شكرنا وإعترافنا للأستاذ الدّكتور **راضي دغفوس،** لما وجدناه لديه من مساعدة وإهتمام وإستجابة وصبر على المطالب المختلفة الّتي إقتضتها هذه الدّراسة. تراوحت حاجتنا بين طلب النّصيحة العلميّة وبين البحث عن مصادر قليلة التّداول مثل السّير المتأخّرة، ومؤلّفات الهمداني وغيرها. وجدنا كلّ ذلك لديه كما وجدنا التّشجيع والتّقبّل لنتائج ما كانت متوقّعة، بروح يغذّيها إيمان بشروط المنهج التّاريخي، وبمبدأ الحرّيّة الأكاديميّة.

بديهيّ أنّ الدّراسة التّاريخيّة ليست تجربة وجوديّة يمكن أن تحدث بمنآى عن تكوين أصليّ. لهذا نتّجه بإعترافنا بالجميل لكلّ أولئك الّذين ساهموا، في الجامعة التّونسيّة، في بلورة إهتمام بالبحث التّاريخيّ بشكل عام، وبتاريخ الإسلام الوسيط بشكل خاص. ديننا كبير للمرحوم **عمر السّعيديّ،** والأستاذ **هشام جعيط،** والأستاذ **راضي دغفوس** والأستاذة **منيرة شابوطو رمادي.** وفّر مخبر أبحاث العصر الوسيط مجمعا لعدد كبير من الباحثين، وحثّنا المساهمة في أعماله على بلورة نتائج هذه الدّراسة، للسّاهرين على إستمراره كلّ التّقدير، وللباحثين في إطاره كلّ التّشجيع. بنفس صيغة الإعتراف نتّجه **لجامعة ليون** ولعديد مراكز الأبحاث الفرنسيّة، الّتي إحتضنتنا في زمن ما، وإحتضنت آمالنا وكانت نافذتنا على الحداثة المعرفيّة.

يتجّه شكرنا للأصدقاء الّذين وجدنا لديهم مؤازرة في فترات الشّكّ والمعاناة، منهم الأستاذ **منذر الصّكلي** الّذي، بإيمانه العميق بالبحث شدّ أزرنا. كانت تلك المحادثات الطّويلة والشّيّقة معه حول التّاريخ ورواية التّاريخ، فرصة لإختبار صلاحيّات نظرتنا للأدب التّاريخي العربي. من الأصدقاء أذكر أيضا **الأستاذ رفيق بن حمّودة** على قيامه بمراقبة نهائيّة لمستوى الأداء اللّغوي، والأساتذة **خليل قزقز،** و**طارق المكّني،** و**علي لبيب،** و**رشيدة بن سعيد** على أنسهم زمن ناءت النّفس بأحمالها.

كان للأستاذ **الهادي الجطلاوي،** عميد **كلّيّة الآداب بسوسة،** دور كبير في مؤازرتنا وحثّنا على بلورة هذه الدّراسة في آجال معقولة. له علينا حقّ الإعتراف. لن نذكر المؤسّسة دون أن نتّجه بالشّكر للسّيد **رشيد المهيري،** ومن خلال شخصه لكلّ العاملين بمكتبة كلّيّة الآداب بسوسة، لما أظهروه من تفهّم وسعة صدر أمام حاجيات للكتاب لا تنتهي، وآجال لإعادته "لا تحترم".

المقدمة العامّة.

هذه الدراسة، مثل أي دراسة تاريخية، لم تنطلق حين بدايتها من موضوع محدد الأطراف واضح المعالم مثلما يكون الأمر في الدّراسات ذات الطّبيعة العلميّة أو الإجتماعيّة، بقدر ما تبلورت وحدتها في مسيرة الإستخبار والتّأمّل. ما بين يدي القاريء ليس إلاّ شكلا من التّقرير النّهائي أو من الحصيلة النّهائيّة - لكن الغير مكتملة دائما - لعمليّة من التّقصّي والنّقد. ما نأمله هو أن تكون هذه "العمليّة التّاريخيّة" - والتّعبير لميشال دي سرتو(١) - قد أفضت في النّهاية إلى بلورة شيء من الفهم، أي للكشف عن جانب من جوانب النّسيج التّاريخي الخلفي لمرحلة من أكثر المراحل التّاريخية تعقيدا في التّاريخ الإنساني.

لتقديم هذه الدّراسة ووضع القاريء في صلة أوّليّة مع المسائل المطروقة، لا نجد مدخلا أفضل من إثارة المراحل التي مرّ بها وعينا للمسائل. دون هذا، سيكون من العسير فهم أسباب الأهمّيّة المسندة لقضيّة دون أخرى، و فهم ما نوجّهه من عناية للمستويات الجزئيّة من التّحقيق في بعض الرّوابط.

علم الأنساب؟

إتّجه إهتمامنا لأدب الأنساب أو مصنّفات الأنساب العربيّة(٢)، وغذّى هذا الإهتمام شعور عام وشائع في وعي الكثير من الدّارسين لتاريخ العصر الوسيط، بأنّ مصادر النسب تمثّل من ناحية **صنفا ثمينا** من التّوثيق يخبرنا عن أواصر القرابة بين الأفراد والجماعات، ولا مبالغة في القول أنّ لدارس العصر الوسيط بشكل عام "موقف ذهني" إيجابي من أدب النّسب، لأنّ مصادر النّسب تبدو له - على الأقل في مستوى الوعي الأوّلي - خارج الدّائرة المحدودة للأدب التّاريخي. ومن ناحية ثانية، قد يشعر الدّارس بأنّ هذا الصّنف من الإخبار لم يكن موضع إهتمام وإستثمار كافيين في دراسات التّاريخ العربي في المرحلة الإسلاميّة والقبإسلاميّة، رغم ما فيه من إطلالات جدّيّة وقريبة من المجتمع التّاريخي الحقيقي، ورغم ما يوحي به أحيانا من توفير إمكانيّة فريدة أمام المؤرّخين للقيام بما يشبه الصّعود الإرتدادي في النّسيج الإجتماعي - التّاريخي إعتمادا على روابط القرابة إلخ...

معلوم أنّ الأدب التّاريخي العربي، شأنه في ذلك شأن أي أدب نشأ في محيط دعوة دينيّة، يريد المؤرّخ إستثماره كمورد لشواهد تاريخيّة، يطرح مسألة مركزيّة - تعود جذورها لبداية إنفتاح

تاريخ الإسلام الأوّل على آفاق المقاربة التّاريخيّة بالمعنى الحديث للكلمة ــ تتمثّل في "صدقيّة" مضامينه بشكل عام، ومدى إمكانيّة إعتبارها إخبارا تاريخيّا يحيل على واقع تاريخيّ حادث، ومدى شموليّة هذا الإخبار كتوثيق للأوجه المختلفة لهذا الواقع. معلوم أنّه كلّما إزداد إلتزام الباحث بالمستوى التّاريخيّ تنامى الشّعور العام لديه بأنّ الأدب التّاريخي لا يرسم إلاّ جانبا من الحقيقة.

تنامى هذا "الموقف" في العقود الأخيرة، وبشكل إطّرادي وأدّى إلى إنبثاق تيّار عام تطوّر في الجامعات الأنقليزيّة بشكل خاص، وأصبح له حضور واسع في أفق البحث التّاريخي الجاري. الفكرة المحوريّة لهذا التيّار هي الشّكّ في صلاحيّة مجمل هذا الأدب التّاريخي العربي الإسلامي، تصل إلى حدّ الدّعوة الصّريحة لإلغاء هذا الصّنف من المصادر و للإستعاضة عنه بوثائق أخرى"محايدة"، كتلك الواصلة إلينا من محيط الثّقافة البيزنطيّة(٣).بديهي أن نعود لهذه الأبعاد في فقرة أخرى. ما هو مهمّ في سياقنا الحالي القول أنّه بالمقارنة مع الأدب التّاريخي العربي الإسلامي بالمعنى المحدود، بدت لنا مصادر النّسب، الواقعة على هامش الدّائرة الوسطى الّتي تمثلها التّواريخ والسّير، كأنّها أكثر "يقينا" في الإخبار والتّعبير عن الواقع الإجتماعي ـ التّاريخيّ، وفيها ما قد يعدّل من الرّؤى السّابقة.

لعلّه من المفيد الإشارة إلى أنّ هذا الوعي بأهميّة وبخصوصيّة أدب الأنساب كان له، في مسيرتنا المعرفيّة، بعض السّوابق: تمثّل أوّل تمرين لنا في دراسة تاريخ العصر العربي الوسيط في إعداد دراسة عن العائلات الموالية لبني أميّة في القرن الأول من خلال أنموذج العائلات المنتمية لقبيلة بجيلة(٤). لم تكن هذه الدّراسة، دراسة في النّسب وإنّما كان من نتائجها البارزة زمن إعدادها، الكشف عن أنّ أهميّة روابط القرابة في الحقل السّياسي، وأنّ نسيج الرّوابط لم يكن يقتصر على النّخبة الحاكمة الّتي يمثّلها بنو أميّة، وإنّما تمتدّ لشبكة واسعة من الموالين لهذه النّخبة الذّين يمثّلون بدورهم ما يشبه العائلات القياديّة في الولايات. معنى ذلك أنّ ما يضعه الأدب التّاريخي القديم ـ والحديث أيضا ــ على سجلّ المواقف السّياسيّة لأحزاب مميّزة، لم يكن في واقعه إلاّ مجرّد إمتداد لصلات القرابة الدّميّة، يصل حدّ التّوارث للمواقف من المسائل السّياسيّة، وأنّ ما نراه في النّصوص التّاريخيّة في شكل مجتمع تاريخي، لا يمكن في الحقيقة فهم توزّع الأدوار السّياسيّة فيه إلاّ بالنّظر إلى هذه الإمتدادات ذات الطّبيعة الأنتروبولوجيّة، الّتي تمثّل في النّهاية إحد العناصر الأساسيّة في الديناميّة السّياسيّة في القرن الأول وبداية القرن الثّاني/السابع والثامن للميلاد.

لكن حين بدأنا التّفكير في هذه الدّراسة، لم ننطلق من نتائج دراستنا الأولى، بقدر ما إنطلقنا من فكرة أعمّ، بمثابة شعور بإمكانيّة إعداد مونوغرافيا تأخذ شكل الإحاطة "الميدانيّة" بمصادر النّسب، بإعتبارها أحد روافد "الكتابة التّاريخية العربية"، بغاية دراستها كأثر أدبي تاريخي تبلور وشاع في الفضاء الثّقافي العربي، وأظهرت فيه الذّاكرة التّاريخيّة إبداعا قد يكون عربيا أصيلا. يوحي هذا الصّنف من الكتابة التّاريخية الّذي يمثله النّسب بقرب كبير من البنية القبليّة ومن الذّهنية القبليّة العربيّة.

"إنطلقت" الدّراسة في إتّجاه الإحاطة بمصنّفات النّسب، وبدأنا النّظر في روافده في المصادر المختلفة. لم يكن من العسير التّمييز بين كتب التّاريخ وكتب النّسب إذ كان الإهتمام بالنّسب يتّخذ إمّا شكل التأليف المستقلّ في النّسب، لأعلام معروفين من أشهرهم إبن الكلبيّ و إبن حزم، أو يتّخذ شكل باب من أبواب المؤلّفات الموسوعيّة، ومنها ما يحيل لعلمائه ومصادره الأصليّة. لهذه الفصول إمتداداتها في الدّراسات الحديثة المركّزة على الأدب التّاريخي العربي حيث تخصّص فصولا مستقلّة لأدب النّسب مثلما هو الحال في دراسات كلّ من بروكلمان أوالدّوري (٥). إطّلعنا على هذه الفصول الّتي خصصّها الباحثون لأدب النّسب عند العرب، وزادت قناعتنا بأنّ أدب النسب لم يحظ بدراسة شاملة يمكن أن تقارن بدراسة أندري ميكال للجغرافيا البشريّة للعالم الإسلامي. كان هناك ما يبرر الإهتمام بأدب النّسب كأدب فقط أي كنشاط معرفي.

في هذا السّياق، كان من الطّبيعي أن يتركّز إهتمامنا على هشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت ٢٠٤هـ / ٨١٩ م)، الّذي ترك أثره في كل المصادر التي كتبت بعده، ويعتبر القسم الواصل من أدبه إلينا أقدم ممثّلي هذا العلم، وتسند له مقدّمات المحقّقين، وبصورة آليّة أحيانا، مرجعيّة كبيرة بإعتباره "سلطة معرفية" كبيرة في حقل النّسب. كان في ما لإبن الكلبيّ من مكانة محوريّة وإنكشاف الإمتدادات الواسعة لعلمه حتى العصور المتأخّرة ما دفعنا، في مرحلة من مراحل هذه الدّراسة، للتفكير في إمكانيّة الإختصار على دراسة هشام بن الكلبي. لقد كان من المقنع، من ناحية المبدأ العام على الأقلّ، أن يمثّل التّطرق لمؤلف واحد، هو تقريبا أقدمهم، موضوعا محددا قد يساعد على تعميق ممكن للنتائج، وربّما يمثل إطلالة على الأصول. أسند هذا التّوجّه عنصر عمليّ يتمثّل في أنّ إبن الكلبي لم يحظ في البحث التّاريخي العربي منه بوجه خاص، بدراسة مركزة قد تمهّد لتناوله لإستغلاله كمصدر للإخبار عن المرحلة الإسلاميّة كما عن المرحلة القبإسلاميّة.

نحو منظور تاريخي للأنساب:

كان لهذا التّركيز على إبن الكلبيّ عدّة فوائد، لكن ـ مثلما يحدث ذلك غالبا في حقل الدّراسة التّاريخيّة ـ كان كلّ توسيع للإطّلاع يزيد من صعوبة العثور على "موضع لمساهمة"جدّيّة في تقدّم المعرفة المحيطة بأدب الأنساب ومنه بالمعرفة المحيطة بتاريخ المرحلة الإسلاميّة والقبإسلاميّة.

إتّجه إهتمامنا للدّراسات المتعلّقة بإبن الكلبي، وأهمّها نشرة ورنر كاسكيل لجمهرة النّسب لإبن الكلبي(٦)، و المقدّمة الطّويلة الّتي تتصدّر نشرته والّتي تتجاوز في الواقع حدود جمهرة النّسب في إتّجاه مجمل أدب إبن الكلبي، إبتداء بإبن الكلبي الأب،محمّد بن السّائب(ت ١٤٦ هـ ـ م٧٦٣ م) وصولا لإبن الكلبيّ الإبن هشام بن محمّد، ومنه لأدب النّسب بشكل عام. بعد الإطّلاع على دراسة كاسكيل، بدأ التّساؤل: إذا كانت غايتنا كتابة مونوغرافيا عن إبن الكلبيّ، ماذا يمكن أن نضيف لتأطير كاسكيل وسترانزيوك لعلم إبن الكلبي، والحال أنّ هذه الدّراسة هي، من ناحية، دراسة حديثة العهد (نشرت سنة١٩٦٦)، ومن ناحية ثانية كان كاسكيل وريث تقليد ألماني عريق في دراسة المجتمعات القبليّة الشّرقيّة، مع كلّ ما يعنيه ذلك من وسائل علميّة تتراوح بين الإطّلاع على اللّغات السّاميّة القديمة وبين توفّر الوسائل المادّيّة لمتابعة المخطوط والمطبوع من التّراث التّاريخي العربي.

بشكل مواز، كان من الطّبيعي، أن نوجّه إهتمامنا لأدب إبن الكلبيّ، وكان طموحنا هو الإنطلاق من بعض إستنتاجات كاسكيل ومراقبتها، وقمنا بقراءة دقيقة للواصل إلينا من مصنّفات إبن الكلبيّ، وتجدر الإشارة إلى أنّ الباحث في تاريخ العرب والإسلام بوجه عام، قلّما يقوم بقراءة مسترسلة لأدب النّسب، سواء بسبب أنّ العودة إلى مصادر النّسب غالبا ما تتمّ في إتّجاه جزئيّ بغاية النّظر في رابطة من الرّوابط أو في مجموعة صغيرة من الرّوابط القريبة، أو بسبب الرّتابة الّتي يتّسم بها هذا الصنف من المصادر، وطابعها التّقني وضعف ما تثيره من فضول.

أظهرت إحالات إبن الكلبي على مصادره، كما أظهرت المقارنة مع التّراث الواصل بواسطة مصعب الزّبيريّ، بأنّ معرفة إبن الكلبي ليست بالضرورة من أدب إبن الكلبي وحده بقدر ما هي، وإلى درجة كبيرة، حصيلة وجمّاع رواية النّسب حتى عصره، فيها أقسام واسعة من معارف والده محمّد بن السّائب (ت ١٤٦ هـ / ٧٦٣ م)، ومعارف والده تحيل بدورها على طبقة أقدم من الرّواة. تجلّى التّقاطع والإرتباط الوطيد بالطّبقة الأقدم من الرّواية التّاريخيّة الّتي تعود للعصر

القبإسلامي، وتمفصلها على العلم القبليّ، وأصبح من الضّروري أنّ يتّجه كـلّ تعميق إتّجاه النّظر للموضوع في إطار المسألة الكبيرة المتمثّلة في مرور المعرفة من الجاهليّة لعصر التدوين. لكن هل لهذه المسألة من حلّ شامل، أي إنطلاقا من المستوى المعرفي العام؟ إنّه أمر غير قابل للطّـرح لأنّ الإخبار يتعلّق بمسائل ومواضيع مختلفة، تصرّفت فيها الذّاكرة بطرق مختلفة لأسباب مختلفة، ولا يمكـن أن تشملها قوانين أو إستخلاصات عامّة (٧).

إنّ البحث في أصول المعرفة الواصلة لإبن الكلبي هو جانب وجّه له كاسكيل شيئا من الإهتمام، من خلال النّظر في مصادر إبن الكلبي نفسه. لكن كان من الطّبيعي أن يتوقّف كاسكيل إلى حدّ كبير على حدود ضبط الأصول القبليّة لهذه المعرفة، دون أن يتعدّى ذلك نحو الحكم بصلاحيّات المادّة الواصلة إلينا، أي دون الوصول لمرحلة النّقد التّاريخي. أمر مفهوم لأنّ المادّة الواردة في سياق النّسب تحيل على تقليد هو في النّهاية تقليد أدبي، لا يمكن نقده أو ضبط فوائده التّاريخيّة إلاّ بالعودة إلى التّاريخ في معناه الواقعي، وهو أمر يستحيل أن يشمل أثر إبن الكلبيّ لأنّ مواضيع النّسب ــ كما أشرنا سالفا ــ تتوزّع على أزمنة متباعدة وتواريخ مختلفة.

ثاني الخطوط التّي تجلّت لنا بشكل تدريجي تمثّلت في مدى التّداخل بين التّأليف التّاريخي وبين مصنّفات النّسب. يدلّ "تفشّي" المعارف المتّصلة بالنّسب في مصنّفات التّاريخ العام على هشاشة التّمييز التّقليدي بين مصادر في النّسب ومصادر في التّاريخ العام وفي التّراجم، ولا مبالغة في القول أن المصنّفات التّاريخيّة وكتب السّير بدورها، وبدرجات متفاوتة، كان لها بنية في النّسب (التّعبير لعبد العزيز الدّوري). فسواء في المرحلة القبإسلاميّة أو في المرحلة الإسلاميّة يتمّ الإخبار التّاريخي في الحقيقة في إطار من النّسب، وبالقليل من النّظر يمكن أن نلاحظ أن الرّواية تقدّم كلّ الوقائع في إطار من النّسب: التّجارة في الجاهليّة، الدّعوة الإسلاميّة، جرت في إطار من النّسب (قريش)، الهجرة، إسلام القبائل، ردّتها، الإستنثار لحركة الفتح، التنظيمات الإجتماعيّة والمالية في خلافة عمر، التوازنات المختلفة بين الجماعات في الأمصار العربية في القرن الأول. بالنتيجة، تكتسب أطر النّسب مكانة مركزيّة لأنّها توفّر النّسيج البشري الّذي صنع الوقائع.

في مرحلة من المراحل وبتأثيرات مختلفة بدأنا ننظر إلى رواية النّسب على أنّها في النّهاية رواية متضامنة مع الرّواية التّاريخيّة في مستواها العام، لأنّها تدفعنا للتّفكير دائما داخل تلك الأطر، وتمثّل ما يشبه السّند لصدقيّة ما يقال. تحوّلت هذه الثّبوتيّة في النّسيج البشري في حدّ ذاتها إلى مسألة،

وأخذت "البنية القبليّة"من خلال إنعكاس صورتها في أدب النّسب، تبدو لنا وكأنّها غير معنيّة بما يمكن أن يكون حدث في مستوى التّحولات التّاريخيّة الحقيقيّة، بمعنى أنّ ثبوتيّة هذه البنية في النّسب تفضي في النّهاية لتقديم المجتمع أو المجتمعات في إطار لا تاريخي. إذا كانت أطر النّسب كمعطيات تقنيّة عامّة،لا تعكس، ولا يمكن أن تعكس، مجتمعا في حالة حراك تاريخي، تتولّد جملة من الأسئلة التّاريخيّة المتقاطعة والّتي منها ما يتعلّق بالإطار العام ومنها ما يتعلّق بالمستوى الجزئي:

إذا كانت أطر النّسب لا يمكن أن تعكس مجتمعا تاريخيّا بسبب حراك هذا المجتمع، الّذي "من غير المعقول" أن يكون قبليّا بشكل مستديم، أي زمن تعكس؟ هل تولّدت من صعوبة الحديث عن مجتمع تغيب منه الفئات والإنتماءات، بمعنى أنّه كان لابد من إطلاق بعض التّسميات على جماعاته، لأسباب عمليّة؟ هل هناك أسباب أخرى ـــ مثل الضّغوطات السّياسة والعقائديّة والإجتماعيّة الّتي قد تكون الرّواية تلقّتها ـ جعلت التّوثّق للمجتمع الجاهلي والإسلامي الأوّل يتمّ في هذه الأنساق النّسبيّة؟ هل إنّ التّوثيق الّذي يسوقه النّسب هو توثيق شامل؟. كشف لنا التأمل في الشّجرات النّسبيّة الّتي يسوقها إبن الكلبيّ، ورغم ما يوحي به الشّكل المقنن من دقّة، أنّ الأمر لا يتمثّل في مجرد توثيق تقني، وأنّ عدّة فراغات توحي بما يشبه "الكبت" لبعض أواصر القرابة، وتولّد سؤال أكثر خطورة:ألا يمكن أن تكون الصّلات المحفوظة، وفي مستواها الدّقيق بشكل خاص، تختصر على الصّلات التي أريد لها أن تبقى كتاريخ؟

مجرّد الوعي بمدى المسافة الفاصلة بين النّسب وبين المجتمع التّاريخي الحقيقي يجعل من النّسب موضوعا لدراسة، وما أخذ يتشكّل وبصورة تدريجيّة كبداية لمسألة تاريخيّة مركزيّة هو أنّ أنساق النّسب وبنى القرابة لا يمكن أن تكون مجرد توثيق محايد ودائم للصلات الدّمية ـــ كما توحي به شجرات النّسب، بقدر ما تمثل الشّكل الّذي قد يكون ساد في مرحلة معيّنة من التّاريخ الإجتماعي، تمّ تعميمه على ما هو سابق أو لاحق. من الطبيعي والحال هذه أن يكون للنّقد التّاريخيّ وظيفته، وقد لا تستقيم المقارنة ـ في هذا المستوى ـــ بين أدب النّسب والأنشطة المعرفيّة الأخرى، كالجغرافيا مثلا، الّتي كان لها درجة من الإستقلالية عن وقائع التّاريخ.

نتيجة لهذا "المسار الذّهني"، أصبحنا ننظر للنّسب المدوّن من زاوية مختلفة، أي بإعتباره يمثّل ما يشبه "البقايا المتكلّسة" للشّكل الّذي كان على الرّواة أن يعوا به النّسب في كل مرحلة من المراحل: ما يتعلّق بالنّسب القديم قد يمثّل أصداء لما تبقّى في الذّاكرة عن الجاهليّة، ومما لا يتناقض

منه مع الصّورة القرآنيّة، وما يتعلّق بالسّيرة والإسلام الأوّل قد يمثّل الشّكل المتضامن مع الرّواية التّاريخية والمساند لها ليعطي الإطار الأمثل للتأريخ للجماعات البشريّة الّتي عاصرت زمن الدّعوة، وما يتعلّق بالمراحل المتأخّرة قد يعكس ويترجم التّحوّلات التّاريخية الّتي حدثت بعد الفتوح.

إنّ النّظر إلى النّسب من هذه الزّاوية، ليس أمرا مستحدثا بشكل تام، لكنّه إختصر على النّظر في المستوى العام من تقنينات النّسب، بتلك الأطر الكبرى، ومن الأمثلة المتداولة في الدّراسات التاريخيّة مسألة توزيع القبائل العربيّة لقيسيّة من ناحية ويمنيّة من ناحية أخرى. ساق كاسكل في مقدّمته لجمهرة النّسب فرضيّة أن يكون التّوزيع عائدا لمرحلة ما بعد الحرب الفتنة الثّانية (٨)، وكانت هذه الفرضيّة أساسا للتفسير الشّامل الّذي إقترحه شعبان للمرحلة الأمويّة (٩) والّذي أعطي مضمونا سياسيّا لمفهوم اليمنيّة والقيسيّة بالقول أنّ التّوزّع على أصول قيسيّة ويمنيّة، ورغم ما يتّخذه من شكل مقنن في مستوى النّسب، لم يكن في جانب كبير منه إلاّ إنعكاسا لمواقف سياسيّة متباينة بين قسمين من المجتمع، تبلورت إبتداء من الفتنة الثّانية، تمحورت في نظره حول مسألة مكانة الشّعوب الغير عربيّة في دولة الإسلام. في حين كانت اليمنيّة تمثّل الحزب الموادعة والدمج للعناصر الغير عربيّة، كانت القيسيّة تمثّل الحزب الإمبريالي السّاعي لتأبيد أولويّة العنصر العربي على حساب بقيّة العناصر المسلمة و الغير عربيّة.

إذا كان الأمر كذلك بالنّسبة للإنتساب للقيسيّة أو اليمنيّة، هل ينطبق هذا المنطق على بقيّة الصّلات الّتي يقنّنها علم النّسب ويعطيها تكريسها النّهائيّ في مفهوم القبيلة؟

للسؤال مستويان: أوّلهما تقليدي، يحيل على تلك المشكلة التّقليديّة المتمثّلة في مفهوم القبيلة: هل أنّ أساس القبيلة هو ترابط دمّي؟ إذا كانت الوحدة الدّمّيّة لا تمثّل الأساس الأوحد، ما هي الأسس الأخرى؟ هل هي سياسيّة، هل هي جغرافيّة_ إقتصاديّة، وجدانيّة ؟ تتخذ هذه الأسئلة إتّجاه الأسئلة ذات الطّبيعة والإجابات الأنتروبولوجيّة لأنّها تأخذ إتّجاه الفهم الشّامل لطبيعة الرّابطة، وتتّجه لدراسة البنية الدّاخليّة للقبيلة.

المستوى الثّاني من السؤال هو المستوى التّاريخي: **هل أنّ القبيلة العربيّة "حقيقة نصّيّة" أم حقيقة تاريخيّة؟** إذا تحدّث النصّ عن قبيلة، خزاعة مثلا، ومهما كانت طبيعة الرّابطة، هل كان للخزاعيين في الزّمن الذّي يتحدّث عنه النّص وعي بالإنتماء لقبيلة واحدة؟ إذا فقد الوعي بالإنتماء وأثره على الحياة ماذا يبقى من القبيلة؟ حقيقة بعيدة في الذاكرة لا أثر لها على الوقائع؟ هل إن ما

تسوقه مصادر النّسب يتطابق مع وعي أم إنّه مجرّد إطار باق في النّص التّاريخي الأدبي دون أن يعكس التّاريخ الواقعي؟ مهما كانت الإجابة فإنّها تفتح الباب على مسألة: إذا لم كان مجرّد إطار شكليّ، هل يحقّ مواصلة إستعماله كإطار يحيل على الوقائع؟ وإذا كان إطارا فاعلا يحوي الوعي ألا يبقى من المطلوب أن نزمّن له. يجتمع السّؤال في مستوى ضرورة رسم خط التّطوّر للوعي القبلي، في ضرورة كتابة تاريخ القبيلة والكشف عن نقطة بداية ونقطة وصول.

دون هذا لا يمكن إلاّ مواصلة إستعمال الأطر الّتي يسوقها علم النّسب، ومن الواضح أنّها أطر دون تاريخ.

في مرحلة ما من مراحل إعداد هذه الدّراسة، أصبحت كلّ الصّلات المقنّنة في علم النّسب محلّ تساؤل: هل إنّ ما تعكسه بنى النّسب كمجموعات قبليّة مميّزة كان فعلا كذلك؟ كيف الوصول إلى الوعي بالإنتماء الّذي يمثّل الشّرط التّاريخي الأساسي؟ إذا غاب ما يدلّ على ذلك الوعي، أو إذا تعارض بشكل صارخ مع السّلوك التّاريخي، ألا تتحوّل القبيلة لمجرّد "حقيقة نصّيّة هيّ بالتّعريف متأخّرة؟ **كيف يمكن كتابة تاريخ إجتماعي من خلال حقائق نصّيّة**؟ هل يعكس ذلك صلات سادت في مرحلة، هل أنّ الأمر يتعلّق بصورة متأخّرة ومبسّطة، تختلط فيها تواريخ ومراحل كانت في الأصل متعاقبة؟ ألا يمكن أن تحجب عنّا هذه البنى النّسبيّة جوانب من التّاريخ الإجتماعي؟

هناك ما يبرر كلّ هذه الأسئلة عندما نرى في أدب النّسب أطرا ثابتة، في حين نرى في سياق وقائع المرحلة القريبة من تبلور الإسلام، هشاشة إطار القبيلة وتفكّكها وسهولة إنتقال أفرادها لإطار آخر إقتصادي أوسياسيّ ـ ديني، رغم أنّ هذه الأطر الجديدة ــ إذا نحن واصلنا النّظر إلى القبيلة على أنها حقيقة إجتماعيّة ـ تبدو أضعف وأقلّ أمانا من الإطار الأصلي للإنتماء؟

كان من الطبيعي، في مرحلة ما، أن نغرق في الرؤيا النّقديّة وفي شكل من النّسبيّة في النّظرة للكثير من مسلّمات النّصوص، وأن تصبح كلّ الصّلات المقنّنة في علم النّسب محلّ تساؤل، وكانت **هناك خطورة حقيقيّة في ألاّ يؤدّي ذلك إلى نتيجة قابلة للبيان. لكن كانت فائدة هذه التّساؤلات** في الحقيقة، أن شكّلت ما يشبه الأفق أو الأرضيّة الذّهنيّة الحاضرة الّتي أعطت هذه الدّراسة توجّهها النّهائي، عساها أن تكون دراسة تاريخيّة ـ نقديّة. لم يكن هناك أمل في مخرج إلاّ بالنّفاذ إلى المستوى التّاريخي لأحد هذه الأطر "الثّابتة" "الجامدة" الّتي يسوقها علم النّسب، سواء لإثبات الصّلات وربطها بمرحلة من مراحل التّاريخ أو لنفيها وبيان أنّها لا تمثّل أكثر من حقائق نصّيّة.

من الرّؤيا التّاريخيّة إلى الموضوع:

أفضى بنا ما سبق لقناعة بأنّ المسائل التي يطرحها أدب النسب أوسع من أن تجمع في دراسة واحدة (توجّهنا الأول)، وإنتفت عمليّا إمكانيّة دراسة مجموع روابط متباعدة في الزّمان والمكان، تحيل على واقع أصلي مختلف وفي النّهاية على قضايا تاريخيّة مختلفة، لأنّه مهما كانت درجة وحدة الرّؤيا الخارجيّة المطبّقة على أدب النّسب، تبقى الفروق كبيرة في مستوى المسائل الّتي يطرحها نسب كلّ جماعة أو قبيلة. المسائل الّتي يطرحها نسب القبائل اليمنيّة تبدو مختلفة عمّا تطرحه مسائل نسب قبائل شمال شرقي الجزيرة.

يملي هذا عمليّا ضرورة لتحديد إطار موضوع الفحص والنّظر، وتناول جملة من الرّوابط المتقاربة في الزّمان والمكان، و"مقارعتها" بالتّاريخ، وتتراوح الغاية المرجوّة بين تأكيد الوجود التّاريخي للأطر الّتي يسوقها النّسب، من خلال الوصول لشكل الوحدة التّاريخية الموضوعيّة وتزمينها، وبين نفي الوجود التّاريخي لهذه الأطر وتبيان أنّها لا تنطبق مع هذه الوحدة. في كلّ الأحوال التّحكيم للمستوى التّاريخي الجزئي، سواء في مستوى النّسب ذاته أو في مستوى التّاريخ العام.

طوال مرحلة التّقصّي، كان الكثير من الرّوابط يثير إهتمامنا، وما إخترناه في النّهاية هو إحداها. نسوق بعض الأمثلة من البناءات الّتي إستوقفتنا:

الأوّل هو مثال الأوس والخزرج، المجموعتان اللّتان تشكّلان القسم الأكبر من النّسيج البشري ليثرب قبل الإسلام. تقول المصادر بالوحدة الدّمّيّة لهاتين القبيلتين وترجعهما لأصول يمنّية، ويبقى من العسير مراقبة هذه الأصول بشكل دقيق. فمن ناحية أولى، ما كان يثير الإنتباه أنّ الصّلات السّياسيّة بين هاتين المجموعتين، وداخل كلّ مجموعة، لا تبدو عاكسة لهذه الأصول المشتركة. ففي المرحلة القريبة من تبلور الدّعوة الإسلاميّة، وخاصّة في المرحلة الّتي تسبق مباشرة هجرة الرّسول محمّد إلى يثرب، تبدو الصّلات الإجتماعيّة ـ السّياسيّة متنافرة مع الصّورة المتداولة في مستوى بنية النّسب (١٠). إذا كان ذلك حصيلة لتطوّر طبيعي، يمكن إستجماع خطوطه، هل يمكن أن تكون الرّواية إستنجدت بأطر دميّة قديمة للحديث عن واقع تاريخي مختلف؟ ما كان يثير إنتباهنا أيضا هو أنّ المصادر التّاريخيّة، وإن إحتفظت بالأطر العامّة للنّسب (أو الّتي "تستعيرها" من أدب النّسب)، فإنّها غالبا ما تسوق ـ وبشكل عرضي غالبا ـ ما يدل على تداخل نسب الأوس ونسب

الخزرج مع أنساب قبائل أخرى بعيدة عن دائرة يثرب، مما قد يعني دائما أنّ أطر النّسب لا تعكس الصّورة الإجتماعيّة بشكل صادق وأنّ هناك بين النقطتين تاريخا مفقودا.

البناء الثّاني أو جملة البناءات الثّانية في أدب النّسب هو نسب القبائل العربيّة القديمة، تلك الّتي ترد في محيط قصص الأنبياء، وتمثّل أقوام الأنبياء. رغم أنّ من هذه القبائل ما يثير في الذّاكرة مراحل قديمة من التّاريخ الشّرقي القديم، أفرز علم النّسب مكانة لهذه القبائل، ونسبا للأنبياء كما أفرز بعد ذلك بكثير، نسبا لأهل الفترة. كان لابد من وجود إمتداد في الأدب التّاريخي للصّورة القرآنية لقصص الأنبياء، وعلى صيغة تدمج الكثير من هذه القبائل ضمن بنية الأنساب العربيّة.

طرحت هذه التّقاطعات على وعينا الكثير من التّساؤلات المتّصلة بمكانة الأنبياء وأهل الفترة وسط النّسب، لكن كان من الطّبيعي الشّعور بأنّ هذه المواضيع تتطلّب جملة من الشّروط لا تتوفّر في الباحث "العادي". تحيل هذه المسائل على أزمنة قديمة من التّاريخ الشّرقي، قد تختلط بوعي أكثر قدما، مما يعني ضرورة الدّراية بتاريخ الجماعات البشريّة في الأزمنة القديمة، والدّراية أيضا بالتّراث الدّيني الشّرقي القديم كما باللّغات القديمة. أمّا في المستوى المنهجي فإنّ تناول هذا الصّنف من المسائل، كان يملي تغييرا لأدوات العمل، وتحويل الدراسة لدراسة في تاريخ الفكر، أو تاريخ الذّهنيّات، وهو ـ بالتّعريف ـ مستوى، وإن كان للمنهج التّاريخي أهميّته فيه فإنّه لم يعد كافيا لتناول "أطر" ذهنيّة متنقّلة عبر أزمنة تاريخيّة متباعدة.

كانت حصيلة هذا التّردد أن أخذ إطار النّظر ينحصر في إمكانيّة النّظر في إحدى بنى النّسب، فيها حدّ أدنى من الوحدة في مستوى الرّواية، قريبة من دائرة التّاريخ العربي في المراحل القبإسلاميّة، ومعرّضة من ناحية أخرى للضغوط السّياسية والعقائدية.

وجّهنا إهتماما **لنسب قريش**. لن نثير الأسباب العامّة الّتي جعلت من تاريخ قريش يمثّل تاريخا محوريّا سواء في تاريخ المرحلة القبإسلاميّة أو المرحلة الإسلاميّة، لأنّ هذه الأسباب لا تبرّر البحث في المرحلة السّابقة لتبلور الإيلاف، ولأنّ هذه الدّراسة ستفضي لنتيجة عكسيّة ملخّصها أنّ التّطوّر التّاريخي،الحادث قبل الإيلاف، لم يكن منطلقه قريش أو مكّة، ومن الواضح أنّ هذه النتيجة (الّتي تنتظر البيان)، تتناقض مع أكثر الصّور حضورا في الرّواية، تلك الصّورة الّتي تبني شكلا من المركزيّة تعود بها لما قبل مرحلة الإيلاف.

ما مثّل مبررا حقيقيّا لتناول نسب قريش يمكن تلخيصه في نقطتين: الأولىما لقريش من مركزيّة في الأدب التّاريخي بمعناه الشّامل: مركزيّة في **مستوى رواية النّسب**، إذ قريش هي الجماعة الوحيدة الّتي كانت موضوع إهتمام مستقلّ من قبل النّسّابة، وكذلك في مستوى الإخبار التّاريخي العام. السّبب الثّاني يتمثّل في أنّ قريشا، هي دون شكّ أهمّ مثال لنسب تلقّى أعلى درجات الضّغط التّاريخي بسبب تقاطعه مع السّياسة والمعتقد، وما هو طريف أن مؤشّرات هذا الضّغط وصلتنا في طيّات الرّواية.

لكن كان من شأن التّركيز على "نسب قريش" أن يكشف عن صعوبة بديهيّة: يتوزّع الإخبار عن النّسب و التّاريخ على مراحل تاريخيّة متباعدة، ويتناول مسائل مختلفة، يخلق بينها شكلا من الإستمراريّة التّاريخيّة، ومن طبيعة إخبار النّسب أن يخلق وحدة أو وحدات مرجعيّة يمثّل "الرّضوخ" لها حاجزا يحول دون النّقد التّاريخي. كنّا نشعر بهشاشة هذه الوحدة، لكن لا سبيل لتناولها بالنّقد إلا بالمقارعة مع التّاريخ، والتّركيز على التّاريخ يقتضي من ضمن ما يقتضيه إختيار مقطع، أو مرحلة معيّنه من تاريخ هذه الجماعة، حتى يمكن النّظر للنّسب **من مستوى موحّد من التّاريخ**.

ما وقع إختياره في النّهاية، هو دراسة بنية النّسب المصاحبة لرواية الإيلاف. إمتدادات الإيلاف وصورته داخل بنى القرابة، تطرح على الوعي التّاريخي إشكالا كبيرا، خصّصنا له القسم الأوّل من هذه الدّراسة، نحيل القاريء إليه.

بأي منهج ؟:

رغم ما قد توحي به الدّراسة التّاريخيّة من مرونة وحرّيّة ومن سعي للإبداع، فإنّها لا تمثّل عملا إبداعيّا حرّا، مثلما هو الحال في المباحث الفلسفيّة ـــ الفكريّة العامّة، و تبقى محكومة بشروط المنهج، الذّي يشكّل ما يشبه "اللّغة العالميّة" في تناول إشكالات الماضي الإنساني. نستحسن إثارة الأسس المنهجيّة لما فيه من بيان ضمني للوسائل والسّبل والمقاصد، وما فيه في النّهاية من بيان لسلّم الأهمّيّة المسندة لمستويات من النّظر دون أخرى. يساعد بيان هذه المقاصد على تجاوز أشكال مختلفة من سوء التّفاهم: أوّلها أنّ ما قد يبدو إهمالا لجوانب من الموضوع، ناتج في الواقع عن أنّ الدّراسة التّاريخيّة تختصر بالتّعريف على ما هو دال تاريخيّا، بمعنى أنّ المعلومة تأتي في سياق بيانيّ معيّن، ولا تتمثّل الغاية في إستجماع كلّ الأخبار المحيطة بالموضوع، بقدر ما تتمثّل في البحث عن شواهد دالّة. إثارة شروط المنهج توفّر أيضا الإطار الّذي تمكن داخله المناقشة، بمعنى أنّ كلّ جدل،

سواء إنطلق من مستوى النتائج أو من مناهج العلوم الإجتماعيّة الأخرى، لا يبدو لنا ذو فائدة كبيرة إذا كانت من خارج دائرة المنهج.

سوف يكون من "العبث" محاولة "إستعراض" شروط المنهج التّاريخي ولو في مستوياته الأكثر عموميّة، هذا إذا كان من الممكن أصلا تلخيص كلّ الحركات الذّهنيّة الّتي يمليها تناول المسائل التّاريخيّة(١١). نقتصر على بعض أطر النّظر ونبيّن بوجه خاص إنعكاساتها على تناول النّصوص حتى نمهّد بها لوضع القاريء في صلة أوّليّة مع أسس التناول.

ـ المفاهيم والمصطلحات: يسوق الأدب التّاريخي جملة من المفاهيم والمصطلحات والمسمّيات. في حين يتّجه الفضول الحضاري ـ الثّقافي لما هو بارز وإيجابي في المساهمة التّاريخيّة (العلم، المعمار، الرّحلة)، وفي حين تأخذ الدّراسة ذات الطّبيعة الإجتماعيّة، في تناولها لشؤون الماضي بالمفاهيم الجامعة (الخلافة، العلم، الأمّة، الشّورى)، بغاية البحث عمّا يشبه المستخلصات الجاهزة وتحويلها إمّا كمنطلقات للفهم أو للبحث عن روابط بينها، تأخذ الرؤية التّاريخيّة إتّجاه المجتمع التّاريخي الحقيقي. يملي المنهج التّاريخي النّظر إلى المفاهيم والمصطلحات والمسمّيات، الواردة سواء في المصادر أو في الفهم المتداول، بإعتبارها مفاهيم مركّبة، جامعة، حاوية لحكم، عبارة عن تاريخ مغلق ومنجز، وتتّخذ الدّراسة التّاريخيّة بالضّرورة إتّجاه التّفكيك والتّخصيص بغاية البحث لها عن سياق تاريخي ـ إجتماعي مفهوم.

إذا كان مفهوم الإيلاف مثلا، "إيلاف قريش"، هو مفهوم قد لا يطرح في الظّاهر ـ أي في مستوى التّداول الثّقافي العام ـ أيّة "مشكلة"، بالنّظر لما يوحي به من ثبوتيّة في المعنى، فإنّه ،في مجال البحث التّاريخي يمثّل مسألة شائكة ومطروحة على بساط البحث منذ بضعة عقود: ما هو الإيلاف؟ إيلاف ماذا لماذا ولأيّ غاية؟ هل هو بداية لتحوّل إقتصادي أم تتويج له؟ هل هو مفهوم إسلامي شاع بفعل الخطاب القرآني أم هو مفهوم جاهليّ؟ هل كان المفهوم متداولا في المرحلة القبإسلاميّة؟ هل هو إيلاف قريش حقيقة؟ في حقل الدّراسة التّاريخيّة مازالت كلّ هذه التساؤلات في بدايتها، و لم تتبلور بعد لها كلّ الإجابات الشّافية.

لابدّ من التعجيل بالقول أنّ هذه الدّراسة لا تجيب، ولا يمكنها أن تجيب على كلّ أبعاد مسألة الإيلاف ولا تعيد"كتابة تاريخه". يختصر الطّموح على إنارة البعد الإجتماعي الّذي رغم قيمته وثبوتيّته الدّلاليّة، قلّما كان موضع إهتمام. سوف نتبيّن كيف أنّ معطيات النّسب، بما تتضمّنه من

تاريخ النّسب، تساعد على الإقتراب من المستوى الإجتماعي ـ التّاريخي. ما ينطبق على مفهوم الإيلاف ينطبق في النّهاية على كلّ مفهوم مركّب، بما في ذلك المفاهيم المحيلة على بني القرابة.

ـ الجزئيّ من الأخبار: إلى جانب المفاهيم المركّبة يرد الجزئي من الإخبار. إذا كان الجزئي من منظور ثقافي عام هو "فتات الماضي" الّذي لا تتجاوز أهمّيّته مستوى الطّرافة إذا كان له طرافة، وإذا كان الجزئي لا يثير فضول الدّراسة الفلسفيّة ـ الفكريّة أو الإجتماعيّة المتوقفة على حدود "البراديغمات" الكبرى، وإذا كان الجزئي في المنظور الأنتروبولوجي هو بحث عن نسق للبنى الإجتماعيّة أو إمتداد لنسق، فإنّه في المنظور التّاريخي هو وسيلة لمراقبة المفاهيم المركّبة والأحكام العامّة الّتي تسوقها المصادر ويتبنّاها الفهم، والّتي لا يمكن أن "ترتقي" لدرجة التّاريخ إلاّ بعد إمتحانها على محكّ النّقد.

في ضوء هذا، يصبح من المفهوم أن نسند في هذه الدّراسة أهمّيّة كبيرة للمستوى الجزئيّ، سواء المتعلّق بالمعلومة التّاريخيّة أو بالصّلات الدّميّة. الغاية من ذلك ليست إستجماع "ذرّات التّاريخ" أو"ذرّات القرابة"، مثلما يكون عليه الحال في الدّراسة ذات الطّبيعة المونوغرافيّة، وليست تجميع المتناثر من النّسب ووضعه في شجرة كاملة والوصول لأكمل أشكاله. الغاية من النّظر في المستوى الجزئيّ ـ وفي الحقيقة الباقي منه في دائرة الرّواية ـ هو "إعادة تركيب" التّاريخ الإجتماعي، ومن ثمّة العودة إلى مستوى المفاهيم الجامعة المركّبة: إمّا أن يؤكّد الجزئي (سواء في الوقائع أو في النّسب ـ) حقيقة المفهوم الكلّي أو جانبا منه، أو أن يدحضه ويوحي بشكل غير مباشر بأنّ المفهوم لا يجسّم أكثر من وعي منقوص، يعود لمراحل لاحقة، أو مفهوما منقولا من بنية إجتماعيّة أخرى إلخ.... الجزئيّ هو في النّهاية أداة للتّخصيص والمراقبة.

لنأخذ مثالا عامّا: إذا نحن أعرنا أهميّة كبيرة لصلات التّصاهر فليست الغاية من ذلك بلورة أنساق أو قوانين لبنى القرابة، بل الغاية هي النّفاذ إلى شيء من الدّلالة التّاريخيّة. إذا تعلّق الأمر بصلة فريدة بين جماعتين، يمكن أن نفهم أنّها صلة عرضيّة ويمكن أنّ تتقلّص دلالتها التّاريخيّة إلى أدناها. أمّا إذا إكتسبت الصّلة بين جماعتين شيئا من التّواتر، فإنّها تكتسب المغزى الإجتماعي التّاريخي الدّال على إرتباط بين جماعتين، مما لا يمثّل نهاية المسألة لأنّه يقتضي البحث عن سياق تاريخي لهذا الإرتباط.

لا يمثّل هذا قانونا صارما يطبّق على كلّ الحالات المدروسة، لأنّ الأمر يبقى رهين القراءة التّاريخيّة للإمتداد والأثر، وهو ما لا يمكن، في الحقيقة، إخضاعه لقاعدة ثابتة. إذا كان الإتّجاه العام للرّواية هو "التّكتّم" على صلة مع جماعة من الجماعات، يصبح لأضعف الصّلات حضورا في الرّواية أهمّيّة قد تتجاوز ما هو أكثرها تواترا، لأنّ الضّعف هو ضعف في ما تعكسه الرّواية وليس ضعفا في دائرة "التّاريخ الموضوعي".

قد يتّخذ التفكير إتّجاها فرعيّا بالتساؤل عن الأسباب الّتي دفعت إلى ترسيخ فهم دون فهم آخر، إذ من الوارد أنّ الوظيفة الأصليّة للمفهوم هو فقط حجب الإخبار الكامل. لنأخذ مثلا دقيقا: إذا ركّزنا الدّراسة على الصّلات التّصاهريّة لهاشم، ليست الغاية كتابة سيرة لهاشم، أو إستجماع شجرته النّسبيّة مثلما كان يفعل هواة النّسب، وإنّما فعلنا ذلك لأنّ هاشم ونسب هاشم يمثّل مستوى جزئيّ، إطلالة، عيّنة من مرحلة الإيلاف. يجد الجزئيّ أو مايعبّر عنه بالـ "ميكرو تاريخ" أو **التّاريخ المجهري** مكانة متزايدة في الدّراسات المعاصرة.

قد يؤوّل البحث الفكري الفلسفي الأمر على أنه مبالغة في التّنقيب، وقد ينظر له البحث الإجتماعي على أنّه مبالغة في تفتيت وكسر وحدة التّاريخ، وقد يؤوّل التّقليد الأمر على أنّه إشهار لفكرة تتعارض مع الإتّجاه الأكثر حضورا في الرّواية، لكن المسألة لا تتعدّى في واقعها حدود مراقبة داخليّة أو ميدانيّة لمفهوم الإيلاف. كلّ غاية النّقد والتّفكيك هي الكشف عن تاريخيّة المفاهيم، بمعنى **توفير نافذة مطلّة على المجتمع التّاريخي الحقيقي، والإقتراب، مجرّد الإقتراب من مضمون الأشياء زمن حدوثها**. ما كان كلّ ذلك ليكون ممكنا لولا وجود مادّة في محيط الأنساب، ولو في شكلها المنقوص.

ـ الإحالة على المستوى التّاريخيّ:

رغم ما تسنده الدّراسة التّاريخيّة من صلاحيّات للمستوى الجزئي من النّظر، فهي تحيل بالضّرورة لمستوى الفهم الشّامل، أو تمهّد لتغيير في مستوى الفهم الشّامل، وليس من النّادر أن تنبني الدّراسة التّاريخيّة على شكل من سوء التّفاهم الأصلي مع الرؤيا العامّة، أو شعور بقصورها ونقصانها. في مستوى الصّلة مع الفهم الشّامل تتجلّى أهمّيّة المباحث الجزئيّة، وتتجلّي من الأصل أهميّة الدّراسة ومبرّراتها. لذلك نستحسن في سياق هذه المقدّمة رسم **بعض الأبعاد العامّة**، خاصّة وأنّ فيها-ما يمثّل تبريرا لمجمل الموضوع. قد تضطرّنا مقتضيات البيان لإستباق بعض نتائج هذه الدّراسة، كما قد

تضطرّنا لبعض التعميم في الأحكام على حصيلة الأبحاث. عذرنا في ذلك أنّنا ما زلنا في مستوى المقدّمة، أي أنّه في سياق طرق الموضوع كما في مستوى الخلاصة ستكتسب النتائج شكلها الدّقيق.

أيّ أهمّيّة لدراسة بني القرابة والنّسب؟

ليس من النّادر مثلا أن تنطلق الرّؤية العامة ــ والسائدة بوجه كبير في حقل التّاريخ المتداول ــ من أنّ العرب كانوا أمّة من البدو، لم تلج مجال التّاريخ العالمي إلاّ بالفتوح الإسلاميّة وبشكل مفاجيء، يكاد يكون فاقدا لأي مقدّمة. حول هذه الرّؤية، لكن مع إختلاف في المستوى التّفسير المبطّن، إصطلح الأدب التّاريخي العربي الإسلامي مع الرؤية الإستشراقيّة التّقليديّة. في حين يضع المؤرّخ العربي القديم الإنتشار العربي على سجلّ القوّة الرّوحيّة للإسلام، يضع المؤرخ الأوروربي التّقليدي ذلك على سجلّ نجاح حركة، مثّلت القوّة العسكريّة جانبها الأقوى، تلك القوّة الّتي تبلورت، إمّا في واقع الحروب القبليّة التقليديّة وكان آخرها حروب الرّدّة، أو في تلك المناوشات التّقليديّة بين القبائل والإمبراطوريّات المجاورة، و ليس من النّادر أن يرى "الباحث" في تلك المراحل ضغطا بشريّا طبيعيّا يحرّكه سعي للوصول إلى منطقة الهلال الخصيب(١٢).

إذا تأمّلنا قليلا رصدنا ما يشبه الإتّفاق الضمنيّ على تعهّد **الإنقطاع في الدّورة التّاريخيّة**. يرسّخ الأدب التّاريخي العربي الإسلامي شكلا من الفراغ السّابق بغاية تأصيل مبدأ أنّ العقيدة هي بداية التّاريخ، ولا يعترف ــ وهو ما سنبيّنه إنطلاقا من النّصوص في الفصل الأوّل من هذه الدّراسة ــ بالإستمراريّة التّاريخية إلاّ بشكل محتشم، وبعد إلتواءات كثيرة: البحث لها عن نقطة بداية في تاريخ مكّة، ربطها بتاريخ قريش، جعلها مختصرة على شكل من النّماء الإقتصادي المفرغ من أي تجربة سياسيّة إلخ... أمّا الرّأي المقابل فينطلق من مضامين النّصوص التّاريخيّة الإسلاميّة، ولا تفرز ــ أو لم تكن في حاجة لأن تفرز ــ تبريرا إضافيّا، لكنّه يستقرّ ويستبطن فكرة مركزيّة هي أنّ موطن العرب "الشّرعي" هو الجزيرة، بمعنى خارج دائرة التّاريخ الشّرقي، وأنّ إكتساحهم لبلاد الشّام والعراق لم يكن إلاّ إستثناء ومفاجأة تاريخيّة إلخ"...

لا يمكن أن توضع إثارتنا لهذه الأبعاد على سجلّ النّقد التقليدي للإستشراق، هذا إذا كان من الممكن في حقل الدّراسة التّاريخيّة الحديث عن إستشراق بالمعنى الّذي تعنيه الكلمة في الحقل الثّقافي. من غير الممكن النّظر من الزّاوية السّابقة لدراسة فراد دونر التّاريخيّة للفتوح العربيّة(١٣)،

أو دراسات كريستيان روبان للتّاريخ العربيّ القديم(١٤)، التّعارض لا يمثّل خطّا دقيقا وصارما بين رؤية من داخل الإسلام ورؤية من خارجه، بل يجسّم شكلا من الحدود هي في جوهرها حدود منهجيّة، وكلّما ضمنت دراسة حقوق النّظر التّاريخي ضمنت شكلا من وحدة الرؤيا. وبالمقابل كلّما إنطلقت الدّراسة من مسبقات فكريّة وعقائديّة أدّت إلى تفكيك لا طائل من ورائه، وإلى إفراز ثقافة للإختلاف الأبدي، وحوّلت الكائن الإنساني إلى ما يشبه "الحيوان الديني"، لا تحرّكه إلا معتقداته.

في حين تستبطن دراسات كريستيان روبان على سبيل المثال شعورا بفراغ في تاريخ الجاهليّة، وتسعى لأن تستجمع من النّقائش بعض العناصر التّاريخيّة الممهّدة لفهم تطوّرات التّاريخ القبليّ ، تأخذ الإتّجاهات اللاهوتيّة طريق "تنمية الفراغ"، في المراحل القريبة من ظهور الإسلام. يمكننا أن نرى في دراسة داقرن(١٥) عن سيرة إسماعيل أحدث صفحات هذه الأخيرة. أراد داقرن أن يثبت إنعدام أي وجود في الذاكرة العربيّة لصلة ما مع إبراهيم أو إسماعيل، وأنّ هذه الصّلة تبدو إمّا متأتّية من الإسلام ومن الإسلام فقط، أو أنّها شاعت بعد ذلك بشكل تدريجي زمن الجدل بين المسلمين والمسيحيين. لا يتّسع المجال لمناقشة نتائج داقرن، ولا لتقييمها، نكتفي بالإشارة إلى أنّه يستثني من حقل تفكيره ما يسمّيه الجماعات المسيحيّة واليهوديّة، ويصبح من المتوقّع أن تحكم البحث منطلقاته الأصليّة الّتي لا تتمثّل في البحث عن تاريخ بالمعنى الإنسي للكلمة بقدر ما هي تجميع ما يبرّر غربة العرب وغرابتهم وسط الثّقافة الدّينيّة الشّرقيّة. يتجاهل داقرن أنّ الإطار المعتقدي لا يمكن في الواقع أن يرتقي ليمثّل حدودا حصينة يدرس في ضوئها تاريخ جماعات بشريّة كانت تجمع بينها حياة مشتركة.

رغم هذا تبقى دراسة داقرن واضحة في منطلقاتها اللاهوتيّة كما في نقطة وصولها، لأنّ هذا الوضوح يغيب في دراسات أخرى حين يختلط الهمّ اللاهوتي، مع الموضوع التّاريخي مثلما هو الحال في بيانِ كرون(١٦)، وفي قسم واسع من الدّراسات الّتي تنتجها الجامعات الإسرائيليّة. في هذه الجامعات، وبعد طفرة إنسيّة تستحقّ الثّناء، مثّلتها دراسات كستر(١٧) عن الجاهليّة وتتواصل بشكل ما في دراسات حسّون (١٨) عن الأوضاع الإجتماعيّة ليثرب قبل الإسلام، يتّجه الإهتمام بشكل مريب إلى موضوع الأقلّيّات الدّينيّة في الجزيرة ويأتي على رأسها ما يعتبر أقلّيّات يهوديّة. لا يتّسع المجال لتقديم دقيق ولا لمناقشة النّتائج، لكن ما يثير الإنتباه هو دائما ذلك الإقرار الأصلي

بوجود مجموعات بشريّة منفصلة عن محيطها، والإيحاء بأنّ عنصر المعتقد يمثّل حاجزا ومحدّدا للفضول التّاريخي(١٩). يلتقي إطار النّظر هذا، مع نفس إطار النّظر الّذي يؤاخذ عليه المؤرّخ المسلم حين يختزل التّاريخ في تاريخ العنصر العربي الإسلامي، ولا يمكن في الحالتين فهم المنطلقات دون التّعريج على إمتداداتها الإيديولوجيّة.

ما علاقة كلّ هذا بالمسائل المطروقة في هذه الدّراسة؟ قبل إعداد هذه الدّراسة وأثناءها لازمنا شعور دائم بوجود هذا الإنقطاع في التّطوّر التّاريخي بين القرن الخامس والسّادس، شعور بأنّ صورة هذا الإنقطاع، سواء في الأدب القديم أو الحديث، من أسبابه إعتماد المعتقدات الدّينيّة كمنطلقات للنّظر، في حين أنّ المعتقدات وإن كانت إحدى مستويات النّظر الهامّة، لا يمكن أن تختزل الواقع التّاريخي بكلّ إمتداداته. لذلك رصدنا في القسم الأوّل من الباب الأوّل ما بدا لنا الفراغات سواء إنطلاقا من عناصر الصّورة الّتي تسوقها النّصوص التّاريخيّة أو الصّورة الّتي مرّت لحيّز الدّراسة التّاريخيّة الّتي تناولت مسألة نشأة الدّولة العربيّة الإسلاميّة. من الطّبيعي أن يكون طموحنا في الأقسام الموالية ـ ومن خلال بنى القرابة ـ البحث عن النّسق التّاريخي.

من الهموم العامّة والمستبطنة في هذه الدّراسة مسألة الأدب التّاريخي العربي الإسلامي القديم. سبقت الإشارة في بداية المقدّمة إلى أنّه منذ بضعة عقود تولّد في حيّز دراسات التّاريخ العربي الإسلامي الأوّل إتّجاه نقدي واسع. الأمر في حدّ ذاته طبيعيّ ومتوقّع، سواء بسبب الطّبيعة الأدبيّة الصّريحة لهذه الرّواية أو بسبب الوظيفة النّقديّة للدّراسة التّاريخيّة. ما يمكن ملاحظته أنّ هذا الموقف النّقدي عرف شكلا من الرّاديكاليّة على يد نفس التّيّار المشار إليه سالفا، والّذي من أبرز ممثّليه باتريسيا كرون ومايكل كوك، وسليمان بشير. لا يتّسع المجال حتّى لإستعراض الخطوط الكبرى لهذا التّيّار،لكن ما إسترعى إنتباه الباحثين هو تلك الدّعوة الصّريحة الّتي أطلقتها باتريسيا كرون، في ما يشبه البيان الفلسفي، "للقفز" خارج دائرة الرّواية العربيّة الإسلاميّة بإعتبارها مهتزّة الأسس، وغير صالحة لأن تكون مادّة للتناول التّاريخيّ. ففي نظر باتريسيا كرون، لا يمثل مجمل النّصوص التّاريخية العربية الإسلاميّة المتّصلة بنشأة الإسلام إلا إفرازات لجدل متأخّر مع الفكر اليهودي دفع الكتّاب العرب والمسلمين لكتابة وقائع، هيّ وقائع متخيّلة، بمثابة إفراز لتاريخ مصطنع الغاية منه ترسيخ تاريخيّة الرّسالة المحمّديّة.

ما يمكن أن تؤاخذ عليه باتريسيا كرون ـ وما آخذها عليه باحثون كثيرون ـ وبشكل مبدئيّ هو بلورتها للنّظريّة قبل التّطبيق، إذ نشرت البيان الفلسفي قبل الدّراسة، وأكّدت من خلال "الدّراسة" (الّتي لم تعد دراسة بالمفهوم التّاريخي) الإطار النّظري الأصلي. شعر الدّارسون أنّ الغاية تتجاوز حدود البحث التّاريخي في شكله الطّبيعي والمتداول. ما ينطبق على الدّراسة التّاريخيّة ينطبق على نقدها: لا يمكن أن تكون أفكار باتريسيا كرون، سواء في هذه الدّراسة أو في غيرها، موضوع جدل في المستوى المجرّد: يملي البحث التّاريخي، إمتحان صلاحيّة الأفكار أو محدوديّتها من خلال البحث الميداني، وهذا ما نادى به ديكوبار في تقديم عام للتيّار السّالف الذّكر بأنّه " بالقليل من البحث الإجتماعي يمكن التّثبّت من حقيقة الأشياء"(٢٠).

من الطّبيعي أن مثّل هذا المناخ العام حافزا إضافيّا على الفضول، وقد أصبح من غير الممكن في حقل الأبحاث التّاريخيّة الجارية، تجاهل مسألة الأدب التّاريخي العربي الإسلامي. إنّ تجاهل هذه المسألة، ومواصلة كتابة تاريخ فقط بواسطة البلاغات الأوّليّة للمصادر ما قد يسهم في إستقرار "مباديء" النّقد الرّاديكالي الدّاعي للخروج من دائرة الرّواية العربيّة الإسلاميّة وإستبدالها بالمصادر "المسيحيّة" المعاصرة للوقائع. من هذه الزّاوية يمكن القول أنّ التيّار الرّاديكالي في النّظرة إلى الرّواية العربيّة الإسلاميّة، ورغم محاولته من الأصل بلورة أبعاد نظريّة، ورغم أنّه لا يبدو مقنعا في مستوى الدّراسة الميدانيّة(٢١)، فإن جانبه الإيجابي الباقي تمثّل في طرح مسألة الأدب التّاريخي العربي على بساط البحث.

التّخطيط:

بديهيّ أنّ محطّات التّفكير متداخلة، ويعلم كلّ ممارس للبحث التّاريخي أنّ المحطّات المشار إليها سابقا والمتمثّلة في التّساؤل التّاريخي عن مضامين المفاهيم، والتّأمّل في الجزئي، وتصوّر وحدات تاريخيّة لا تعكسها النّصوص، هي عمليّة لا يمكن إعتبارها مراحل متوالية، بل هيّ في واقع الحال متزامنة، ففي مرحلة الإنجاز تتداخل الوسائل والسّبل والمقاصد، أو هي لا تتضح أصلا إلاّ في مرحلة متقدّمة من التّقصّي.

إنطلقت الدّراسة، كما بيّنّا ذلك في مطلع المقدّمة، من مستوى معيّن من الشّكّ، وإندفعنا للتّحقيق، في نسب "العائلات" الّتي ينسب لها دور بارز في الإيلاف، وتشكّلت جملة من الفراغات، منها مثلا أنّه لا يمكن أن تكون عائلات أطرافا في مشروع تجاري له أبعاد دوليّة (وهو المفهوم

المتداول للإيلاف) في حين تغيب بينها علاقات تصاهريّة. نعلم من التّاريخ العام للقبائل العربيّة أنّ التّصاهر يعكس شكلا من التّقارب الّذي قد يحدث حتى لأسباب أقلّ أهمّيّة من الإشتراك في مشروع تجاري، كالحلف مثلا .

إنتقلنا للمستوى التّاريخي، أي للتّاريخ المحيط بسيرة هذه العائلات، عسى أن يوكّد التّاريخ ما غاب من بنية القرابة، فظهرت فراغات أخرى في **"تاريخ جدّي" مصاحب لبنية القرابة**. بدأ التّساؤل إن لم يكن بناء النّسب هو بناء مصطنع، وإن لم يكن للإيلاف مفهوم آخر، تاريخي هذه المرّة، تريد الرّواية التّاريخيّة أن تحجبه عنّا بواسطة بنى القرابة هذه، وإتّجه السّؤال ــ وبشكل ضمني ــ إلى مستوى الرّواية والأسباب الّتي قد تكون ضغطت في إتّجاه هذا الإصطناع.

كنّا في الأثناء تابعنا الرّواية التّاريخيّة المتّصلة بالإيلاف في المصادر التّاريخيّة المتداولة، ورغم شعورنا بهشاشة هذا المضمون، وبصبغته المركّبة، كان من الصّعب ــ رغم تعدّد الإستفهامات في المستوى العام ــ وجود مرتكزات قويّة لرفض هذه الرّواية الّتي تحتل مكانة محوريّة في الأدب التّاريخي العربي. لذلك بالضّبط وسّعنا من دائرة السّبر، ووجهنا إهتمامنا لكتب التّفسير (في محيط سورة إيلاف قريش) عسى أن تكون حفظت لنا إخبارا مختلفا، وكانت النّتيجة أن حفظت كتب التفسير مرتكزين إثنين: عثرنا على الجانب الغائب من حقل الرّواية التّاريخيّة المتداولة في كتب التّاريخ العام والسّير، حين وجدنا أنّ في مضمون بعض الرّوايات، ما قد يساعد على تأريخ دقيق للدّور الّذي قام به هاشم. المرتكز الثّاني جسّمته تلك الأبعاد المتّصلة بالقراءات، وبمسألة التّواصل بين سورة الفيل وسورة قريش. إجتمع كلا المرتكزين في عنصر متكامل وكاف لطرح المسألة بشكل جدّي: لم تعد عناصر المسألة تختصر على الإيحاءات العامّة الآتية من التّاريخ المحيط بصلات النّسب (المرحلة الأولى)، بل أصبحت آتية من صلب الإخبار التّاريخي، وأكسبنا ذلك ثقة بأنّ هناك حقيقة مسألة جديرة بالدّرس والتّقصّي. نتيجة لذلك، أصبح من الممكن التّساؤل إن لم تكن بنية القرابة المصاحبة **للإيلاف مجرّد تركيب أدبي، وبأنّ النّسب، ــ بما يحتلّه من موقع كإطار عام للإخبار ــ قد يكون مثّل ما يشبه "الحاجز النّفسي"** الّذي منع الدّارسين بشكل عام من الإنتباه لأوجه كثيرة من الخلل في التأويل العام المعطى لبداية إندماج مكّة والحجاز الجنوبي في دائرة التّاريخ العربي، وأن نهضة مكّة لم تأت فقط بعبقريّة المكّيين. بذلك إنفتحت لنا إمكانيّة لتفكيك إطار القبيلة ولملء الفراغات

"الذّكرة الجماعيّة ليست التّاريخ، إنّها مخالفة للتّاريخ بالتّمام، وكتابة التّاريخ تتطلّب مسافة بشرط أن تبقى الفترة فيه حيّة وميّتة، حيّة بكفاية وميّتة بكفاية أيضا... لا يمكن إضفاء الشّرعيّة على المستقبل دون تفكير جذريّ في تحويل الأمّة إلى مجتمع."

هشام جعيط (معاصر)

"لقد إدّعى البعض أنّ التّاريخ محكمة الماضي ومدرسة الحاضرلتنتفع به أجيال المستقبل. إنّ عملي هذا لا يتطلّع إلى تحقيق مثل هذه الأهداف السّامية إنّما يرمي فقط وصف حوادث الماضي كما حدثت فعلا."

ليوبولد فون رانكه (١٧٩٥ ـ ١٨٨٦.)

الباب الأوّل:

من التّاريخ إلى النّسب: علامات أوّليّة لإشكال تاريخيّ.

الباب الأوّل: من التّاريخ إلى النّسب: علامات أوّليّة لإشكال تاريخيّ.

الفصل الأوّل: أيّ سياق تاريخي لدور قريش في المرحلة القبإسلاميّة؟: من التّأريخ إلى إشكاليّات الفهم.

الفصل الثّاني: مسألة هاشم والإيلاف بين التّواريخ والتّفاسير.

الفصل الأوّل:

أيّ سياق تاريخي لدور قريش في المرحلة القبإسلاميّة ؟ : من التّأريخ إلى إشكاليّات الفهم.

بديهيّ أن مجتمعات الجزيرة العربية في المرحلة القإسلاميّة لم تكن، في التواريخ والحوليات العربيّة العربيّة، مركز إهتمام "المؤرّخ القديم" بقدر ماكان تاريخ الإسلام. يمكننا، وبيسر كبير، ملاحظة التوزع اللاّمتكافيء للمادّة التاريخيّة في مختلف مصنفات التّاريخ العربي: تتوسع مضامين النّصوص ويتّجه إهتمام كتّابها إلى ما جرى في محيط مكة و يثرب قبيل الدعوة الإسلامية، وتتقلّص هذه المضامين وتضمر كلّما إبتعدت عن هذه الدائرة المركزيّة الوسطى، وتناولت ما كان يجري في بقية أرجاء الجزيرة العربية الواسعة في الجاهلية. لا يثير "المؤرخ القديم" واقع القبائل العربية قبل الإسلام إلاّ من زاوية تداخله مع تلك الأزمنة "الضّبابيّة"، أزمنة الأنبياء والرّسالات السّماويّة القديمة، أو تداخله مع تاريخ دول الفرس والرّوم أو الممالك العربيّة القديمة الجنوبيّة والشّماليّة، ممالك اليمن وممالك عرب الضّاحية، ومنها ما بقي حيّا في الذّاكرة التّاريخيّة: حمير والغساسنة والمناذرة (١).

لكن ما يلاحظ أيضا أن "النّصوص التّاريخية" العربيّة، إذا ما تجاوزت زمن الجاهلية ودخلت في دائرة السّيرة ومن ثمّة في تاريخ دولة الإسلام بعد وفاة الرسول محمد، تأخذ دائرة إهتمامها في التوسّع لتشمل، وبشيء من الدّقّة، الأوساط القبلية القريبة من محيط مكة ويثرب والطّائف. يسير هذا التوسّع بشكل مواز لتوسّع دائرة الدعوة الإسلاميّة: يبدأ من أواخر الفترة المكية، عندما إشتدّت معارضة قريش للرّسول محمد وأخذ يتّجه بدعوته إلى القبائل أي قبيل الهجرة إلى يثرب، و يبلغ هذا التوسع مداه الطّبيعي ويستقرّ إبتداء من مرحلة إنطلاق حركة الفتح، حين تحقق الإرتباط بين نظام المدينة من ناحية وبين العالم القبليّ الواسع من اليمن وحتى مواطن قبائل بكر في الشمال الشرقي للجزيرة. إبتداء من تلك المرحلة، تتحول تلك القبائل التي كانت بشكل عام خارج دائرة التّاريخ إلى "مادة الإسلام"، وبالنتيجة إلى مادة لتاريخ الإسلام.

لا يقتصر الأمر في الحقيقة على مجرّد "توزّع لامتكافيء" للمادة التّاريخيّة أو تفاوت في إهتمام المؤرّخ القديم بالإخبار بين "بؤرة" وأخرى، بل إنّ ما يرد من وقائع عرفتها هذه المجتمعات غالبا ما

تستقطبه وقائع الإسلام وتاريخه القادم. إذا وجّه المؤرخ القديم إهتمامه إلى بقيّة جهات الجزيرة في المرحلة القريبة من بدايات الإسلام، فإن هذا الإهتمام تحدّده وتوجّهه العلاقة مع الحدث الإسلامي: لا تتناول الرّواية التّاريخيّة بإهتمام كبير ما جرى في يثرب إلاّ كتمهيد للهجرة، ولا تثير تاريخ القبائل الكثيرة المنتشرة في وادي القرى وأطراف بلاد الشّام إلاّ كتمهيد لمرحلة الفتوح.

بشكل عام، لم تدخل المرحلة القبإسلاميّة الوعي التاريخي العربي القديم، وربّما الحديث أيضا، إلاّ من زاوية الثّقافة : الشّعر و اللّغة و النسب وجملة الأنشطة الذهنيّة المعبّرة تقليديّا عن القبيلة العربيّة. من الصّورة الصّغرى للقبيلة **تشكّلت الصّورة الكبرى لمجتمع قبليّ،"ثريّ بالثّقافة"وخال من التّاريخ.**

ليس من العسير إستحضار الأسباب التي رسمت حدود عمليّة التأريخ هذه: منذ مرحلة مبكّرة تبلور الوعي بالتّاريخ في محيط الدعوة الإسلامية، وكان لها فيه المكانة المحورية، وتحوّلت الوقائع السّابقة واللاحقة إلى ما يشبه الدوائر المحيطة بهذا الحدث التأسيسي. أولى هذه الدّوائر وأهمّها تمثّلها مكة، موطن نشأة النبّي وموطن "قبيلته" قريش، ومنطلق دعوته. تاريخ هذه القبيلة قبل الإسلام، كما تتناوله النّصوص التّاريخية هو في الحقيقة من تاريخ الإسلام لأن معانيه تجتمع في أنه تاريخ ممهد وشاهد، إيجابا أم سلبا، على تاريخ آخر قادم هو تاريخ الإسلام، وتاريخ دولة الإسلام. تماما مثلما أملت محورية الحدث القرآني إهتماما بلحظة التنزيل، وتوزعت السّور على سور مكّية وأخرى مدنية، توزعت الوقائع على مرحلة مكية وأخرى مدنية، وإنبثق تاريخ زمني في شكله، قرآني في بنيته.

لم يكن النّسيج الإجتماعي الحقيقي ليحتلّ نفس المكانة، ومثلما إنبنى الخطاب القرآني كوحي منزّل على فراغ ثقافي سبقه، إنبنى التّاريخ أيضا على ما يشبه الفراغ في التّجربة التّاريخية للجماعة. فقط بعد الدعوة ،وبعد تشكل الأمة، تتقلص المسافة بين مكّة والمدينة من ناحية والعالم القبلي من ناحية أخرى، ويمتلء الفراغ بحجج عكست شكلا من الوعي الإسلامي للتّاريخ، إستمرّ في شكل ثقافة تاريخيّة متداولة، لها ما يكفي من الثّبات وقوّة الحجة.

ليس من العسير إستجماع محطّات هذا الوعي بالتّاريخ: بدأت حركته في مكة وتواصلت في المدينة وكان من نتائجها تأسيس الأمّة، تلك الأمّة الّتي توسّعت في مرحلة ثانية لتشمل ذلك العالم القبليّ "المتوحّش"، وتواصل توسّعها وإستمرّ ليشمل العالم البعيد، عالم أطراف الجزيرة ومن بعده

عالم الشّعوب الأخرى. ليس من العسير أيضا إستجماع ما تسوقه هذه الصّورة من تفسير مبطّن، حيث تروى الوقائع للتّدليل على معان أصليّة، وتعود هذه المعاني لتأكّد بدورها بداهة الصّورة الأصليّة في أدقّ تفصيلاتها: معارضة قريش دليل على غياب الصّلة التّاريخيّة بين الدّعوة والوسط الاجتماعي الذي نشأت فيه، نجدة أهل يثرب وترحيبهم بالدعوة هي هداية إلاهيّة للحق المطلق بعيدا عن رهانات الواقع المعيش، حروب الردة هي الحجّة على"وحشية" الوسط الجاهلي"، إنطلاق حركة الفتح هي الحجّة على إنتشار وعي جديد، وإمتداد لواجب الجهاد لنشر دين كان من الأصل دعوة للعالمين. النّتيجة أن صورة العالم السّابق لظهور الإسلام إما أنّها مغمورة ولا تسترعي كثيرا فضول المؤرخ القديم، أو أنّها مستقطبة بالحدث الإسلامي الّذي يمثّل ما يشبه النّسيج الخلفي للمصادر.

إذا كان من اليسير بلورة هذه الملاحظات عن تاريخ عقائدي الذّاكرة والفهم، من خارج الدّائرة الإيمانيّة، فلا شك أنّه من الأقل يسرا محاولة النفاذ **للواقع التاريخي** الذي ساد في المرحلة القبإسلاميّة: إذا كان الأدب التاريخي العربي الإسلامي قد إستبطن وساق منذ العصر الوسيط وعيا عقائديا للتّاريخ وإختزل الوقائع ووجهها وبنى منها النّسيج النّهائي الذي أصبح تاريخا تامّا ومغلقا، كيف يمكن "إختراق" النسيج الإخباريّ الأوّلي وإستجماع الشّواهد بغاية إعادة بناء تاريخ ما، وجعله مستساغ الفهم كتاريخ بشري؟ **كيف الوصول إلى الطبقة التّاريخيّة الأولى الحاوية لمختلف التّطوّرات التّاريخية التي عرفتها مجتمعات الجزيرة قبل الإسلام؟**

السّؤال من فرط شموليّته يبدو فاقدا للمعنى، وتقتصر قيمته على رسم مطلبيّة جديدة لترجمة ما حدث إلى لغة تاريخيّة قابلة للفهم، مما يعني ممارسة شكل من الإستنطاق لنفس تلك المصادر الّتي نقرّ من ناحية أنّها تسوق تاريخا منقوصا، لكن دونها لا يمكن كتابة أيّ تاريخ. بديهيّ أنّ هذه المطلبيّة الجديدة لم تكن أبدا من ضمن المطالب العلميّة للمنظومة العقائدية للإسلام سواء في عصورها الأولى أو المتأخّرة، حيث لم تكتسب فقط النّصوص المرجعيّة شكل القداسة، بل أصبح للنّصوص التّاريخية ولكتب السّير سلطة المرجع الذي يمثّل التّاريخ بعينه، وتقلّصت بشكل تدريجيّ كلّ مسافة ضروريّة بين تاريخ مكتوب وتاريخ واقع. أصبح بإمكان المؤرّخ أن يعنون كتابته في التّاريخ الإسلامي الأوّل بعنوان "التّاريخ" مثلما كان الحال في المصنّفات التّاريخيّة الأولى ليعني به ما حدث

وأغلق، كما أصبحت كتب السّير ـ نسجا على مثال القرآن والحديث ـ موضوع شروح إضافية تمطّط أخبارها ومعانيها الأصليّة(٢)

ليس من النّادر، في البحث الجامعي في المجال العربي، ألاّ تتجاوز الدّراسة حدود المضامين المتداولة في المصادر، رغم ما تكتسيه من صبغة تحديثيّة يعكسها الشّعور بعدم كفاية المصادر، والإرادة الواضحة في ضرورة إعادة كتابة التّاريخ، والإعتماد على مصادر مختلفة للإخبار التّاريخيّ(٣). نتيجة لذلك لم تتولّد إلا بشكل إستثنائي(٤) رؤية تحديثيّة لتاريخ المرحلة القإسلاميّة مستجيبة للشّروط الّتي رسمناها في مقدّمة هذه الدّراسة: النّظر للنصوص من زاوية أنّها أدب وطرح التّساؤلات الّتي يمليها الوعي بضرورة منطقيّة الوقائع وتكاملها. لا شكّ أنّ المناخ الثّقافي العام ـــ والّذي لا يمكن تجاهل أثره على كلّ "عمليّة تاريخيّة" ـ لم يكن يوما مساعدا على مراجعة وقائع متضامنة في النّهاية مع مجمل البنية العقائديّة للإسلام، رغم أنّها في واقع الحال ليست جزءا منه.

دراسة المرحلة الجاهليّة كانت وإلى حدّ ما على عاتق البحث الأوروبّي(٥)، لكن رغم تقدّم المعرفة التّاريخية بالمرحلة القبإسلاميّة في العقود الأخيرة ـ والتي سنتناول ما يتعلّق منها بموضوع هذه الدّراسة في الإبّان ـ يمكن التّساؤل إن كان البحث التّاريخي الأوروبي حقّق نجاحا كبيرا في النّفاذ لمنطق **المرحلة المحيطة بنشأة الإسلام**، يمكن مقارنته بمستوى نجاحه وفتوحه في التّاريخ القديم، حين نجح في إستعادة تاريخيّة لتواريخ وثقافات مبهمة وبعيدة في الزّمن. أمام دراسة هذه المرحلة توزّع الجهد بين الأخذ بالمضامين الأوّليّة للنّصوص، بعد إضافة سوء تفاهم آخر يتمثّل في شكل من الوضعانية في تناول الخبر، من خلال التّمييز الأصلي لأخبار دالّة عن أخرى فاقدة للدّلالة(٦)، وبين السّعي للخلاص من ربقة النّصوص ونفي أي صلاحيّة توثيقيّة لها، وهو ما تعكسه فلسفة التّيار الأنقلوسكسوني الّذي سبقت الإشارة إليه.

يضيق المجال لتناول تقييمي، لكن تجدر الإشارة إلى أنّ من العناصر المساهمة في تعميق سوء التفاهم أنّ هذا التيّار لم ينجح دائما في التخلّص من مسبّقات الإستشراق القديم، بل أن أحدث صفحاته لا يمكن فهمها دون وضعها في تواصل مع التّعبيرات الإيديولوجية التّقليديّة التي تضعف فيها شروط النّظر العلميّ (٧)، وتضعف فيها إنسيّة البحث الأوروبي، تلك الإنسيّة التي عبّرت عنها المدرسة الفرنسيّة بشكل خاص أوضح تعبير.

الحصيلة أنّ المرحلة القبإسلاميّة مازالت تطرح على الوعي مسائل عديدة على بساط النّظر التّاريخي، ولا يمكن بلورة حلول لهذه المسائل دون التقدّم في إتّجاه دراية تاريخيّة دقيقة بمجتمعات الجزيرة العربية على الأقل إبتداء من القرن الخامس، ومختلف التّطورات الإقتصادية والثّقافيّة والإجتماعيّة الّتي عرفتها، والأوضاع الثّقافيّة السّائدة زمن الدّعوة وقبلها، وهي كلّها مسائل قديمة، قدم البحث المتعلّق بالإسلام الأوّل، طموحنا أن نسهم فيها.

ـ ١ ـ قريش: مركزيّة الدّور في "المرحلة القبإسلاميّة" (؟)

إذا ركّزنا النّظر في ما يتعلّق بصورة قريش قبل الإسلام، لا يصعب أن نلاحظ وجود رؤية ضمنية، منبثّة في كلّ المصادر التّاريخيّة، بمثابة إمتداد لمركزيّة الحدث الإسلامي، تعتبر التّاريخ القرشي **تاريخا يختزل** إلى حدّ كبير كل التّاريخ العربي القبإسلامي، لا فقط من خلال تركيز الإهتمام على ما جرى في محيط مكّة في الجاهليّة (وهو ما أشرنا له في الصّفحات السّابقة)، ولكن أيضا من خلال معنى يتمركز حوله الإخبار يقول بأنّ قريش كانت تمثل **القطاع "المتقدم تاريخيا"** على كلّ مجتمعات الجزيرة. يولّد هذا المعنى جملة من الإيحاءات الفرعيّة ـ والضّمنيّة غالبا ـ بأن بقيّة قبائل الجزيرة لم تكن تمثل عناصر حيّة وفاعلة في الحياة التّاريخية في الجاهلية، وبأنّ الواقع القبلي، خارج مكّة، هو واقع فاقد للدّلالة والمعنى.

يمكن للمتأمّل المدقّق في هذه"المحورية القرشيّة" في التّاريخ الجاهليّ أن يشعر حتى بوجود معنيين عامين متناقضين ومتكاملين: الأول فيه هذا الإقرار بتميّز العناصر القرشيّة بأدوار تاريخيّة لم يكن للقبائل بها شأن، مثل التّجارة وحذق القيادة والحكمة في تناول الشأن الجماعي. يقابل هذا المعنى، معنى آخر، يكاد يناقضه، مضمونه أنّ سيرة القرشيين لم تكن السّيرة المثلى، وأنّ الحياة الإجتماعيّة في مكّة كانت تمثل وضعا تاريخيا يتطلب الإصلاح. إذا كان في المعنى الأوّل ما يمهّد ويبرر تولّي العناصر القرشيّة للقيادة في مراحل مختلفة من التّاريخ الإسلامي، فالمعنى الثّاني لا يمثّل تعديلا للأوّل بل يعطي المبرّرات التّاريخيّة لعصر الهداية الذي حلّ بالإسلام، وتصبح الجوانب السّلبية في سيرة قريش وأهل مكة دور التأريخ اللازم لأي دعوة دينيّة. بين المعنيين تبقى المكانة التّاريخية الحقيقية لقريش في المرحلة القبإسلاميّة موضع تساؤل كبير.

لا تكاد تخلو دراسة تاريّخية متّصلة بالإسلام الأول، قديمة كانت أم حديثة، من تناول التّاريخ المكّي ـ القرشي، إذ كان ذلك التّاريخ بمثابة نقطة مرور إجبارية لكل الدراسات المتصلة بحال العرب قبل الإسلام وبسيرة الرسول محمّد، وبإنطلاق الفتوح العربية وبنشأة الدولة والحضارة، إلى حدّ أنّه يصبح من الصّعب كتابة "مستخلص" تقديميّ للدراسات المتّصلة بقريش، وفرزها من سياق الأبحاث العامّة، وكلّ ما يمكن هو ضبط بعض الرّوافد العامّة الّتي تعكس في واقعها زوايا نظر مختلفة، بغاية توفير مرتكز أوّلي(٨)

الرّافد الأوّل تمثله الأبحاث المتّصلة بنشأة الإسلام. من تور أندريو إلى رودنسون و منتغمري وات وعبد الحي شعبان(٩)، كان الدّافع لإثارة أوضاع مكّة في الجاهليّة ضرورة رسم نقطة بداية في تاريخ عسر ويعسر ضبط تمفصلاته على ما سبق، وكان في ذلك ما يلبّي حاجة المؤرخ للإمساك بخيط رابط بين زمن ما من تاريخ الجاهليّة وبين التحول الكبير، القادم، الذي أدخل الجزيرة العربية إلى بوتقة التاريخ العالمي. هل إنّ هذا الخطّ العام ـ الّذي يعيد في الحقيقة إنتاج الصورة المنبثّة في المصادر ـ هو كاف لقراءة دقيقة للحركيّة التّاريخية بين القرنين الخامس والسّابع الميلاديّين ؟ هل إنّ أصول الديناميّة التّاريخيّة هي حقيقة في مكّة، بمعنى هل تمثّل مكّة وبشكل كاف موطن الحركة التّاريخيّة ؟ تلك مسائل أخرى، يجب تبرير طرحها، كما يجب إستجماع الإجابة عليها.

الرّافد الثّاني مثلته أبحاث ركز أصحابها على دراسة النّماء التّجاري القرشي وإنبثاق نظام الإيلاف. من سعيد الفغاني إلى محمّد حميد الله(١٠) و فيكتور سحاب (١١)، كسب موضوع التجارة شيئا من الإستقلاليّة عن السّياق التّاريخي العام. تناولت هذه الأعمال المادّة المتّصلة بالتجارة المكّيّة، وإرتبطت نتائجها ـ دون عناء كبير ـ مع الرؤية العامّة للتّطوّر التاريخيّ، وأقرّت أنّ التّاريخ المكّي عرف تطورا خصوصيّا مقارنة بغيره من مجتمعات الجزيرة، وأنّ مفتاح التّحولات كان التّجارة، بها عرفت قريش تصاعدا في دورها، وبها أصبح المجتمع المكّي مجتمعا"خصوصيّا"، و إبتداء من هذه الخصوصيّة وهذا "التّاريخ الجديد" يمكن فهم التّطوّرات اللاّحقة.

سوف نتبيّن أنّ هذه المركزيّة تطرح على الوعي التّاريخي أكثر من مشكلة.

تجب الإشارة إلى أنّ البحث التّاريخي توجه منذ ثلاثة عقود إلى المستوى الجزئي من الصّورة، وإنبثق رافد جديد في الأبحاث في النّصف الثّاني من القرن العشرين، تميّزت مساهمته بالدّقة في تناول مسائل التّاريخ الجاهلي، وقد نجح في توسيع المعرفة التّاريخية بالمجتمع الجاهلي. من المفيد

التّمييز بين توجّهين عامّين كنّا أشرنا لهما في المقدّمة: الأوّل تناول صـلات مكّـة بمحيطهـا القبلـيّ، مثّله أبرز تمثيل أبحاث كستر(١٢) بشكل خاص، وأبحاث سرجينتي (١٣) و دونر (١٤) وشـوفاني (١٥)، وإستمرّت حيويّته من خلال أبحاث حسون(١٦) ودغفوص (١٧)، ومن خلاله إنكشـفت بشكل تدريجي الإرتباطات الواسعة والعميقة بين مختلف قبائل وجهات الجزيرة العربية في الجاهليـة. التّوجّه الثّاني، يتّسم بشـيء مـن الإجمـال في التّعـامل مـع القضايـا التّاريخيّـة تمثّلـه أعمـال باتريسـيا كـرون(١٨) وسـليمان بشـير(١٩)، ويمكـن إعتبـار هـذا التّوجّـه بمثابـة إسـتمرار وتعميـم لمنهـج جولدزيهر في تناول مصادر الحديث النّبويّ(٢٠)، لأنّه يريد النّظر إلى النّص التّاريخي على أنه أدب وأدب فقط، ويرفض مجمل مكوّنات الصّورة الـتي تعطيهـا الرّوايـة الإسـلاميّة عـن التطـوّرات الـتي وقعت زمن الإسلام الأول(٢١).

من نفس هذه المنطلقات تناولت باتريسيا كرون(٢٢) في دراسة حديثة، مسألة التّجـارة المكّيّـة، وطرحت مسألة حقيقة الصّورة الّتي ترسمها الرّواية لهذه التّجارة. لا يتّسع المجـال لتقييـم نتـائج هـذه الدّراسة، لكن من الضّروري التّوقف عندها قليلا بالنّظر إلى تقاطعها مع قضايا التّاريخ الإجتمـاعي الّتي يطرحها موضوع النّسب.

لا شك أن بحث كرون في التّجارة المكّيّة، يطرح في واقع الأمر إشكاليّة كبـيرة تتمثّـل في ضـرورة الوصول إلى الصّورة التّاريخية لهذه التّجارة، الّتي نخشى أن تكون محرّفة بفعل وقوعهـا، بشـكل غـير مباشر، في حيّز تاريخ الإسلام. رغم "سلامة المسألة"، لا يبدو أنّ تناول كرون ضمن شروط المنهج التّاريخيّ وحياده(٢٣)، ويمكن تلخيص ذلك في ثلاثة مظاهر على الأقلّ:

- الأوّل الإنطلاق من ريبة تامّة من مضامين النّصوص التّاريخيّة العربيّـة، في حـين أنّ المطلـوب هـو قراءة نقديّة دقيقة للمصادر، وتعديل مضامينها بشكل تدريجي.
- بتر المسألة التأريخيّة من أهدافها الهامّة، بمعنى أنّه لا يمكن أن تتمثّل الإجابة المرجـوّة في الحسـم إن كانت التّجارة وجدت أم لم توجد (إذ من الأكيد أنّ مكّة عرفت منذ أقدم الأزمنـة نشـاطا تجاريّـا تفاوتت أهمّيّته من مرحلة إلى أخرى)، بقدر ما يتمثّل المسعى في إعادة بناء خطّ للتّطوّر يمكّننا مـن تزمين الحركة التّجاريّة، والتأريخ لها بشكل دقيق.

– تناول جانب من التأريخ الإقتصادي دون الإهتمام بالعناصر البشريّة الّتي كانت بالضّرورة طرفا في هذا النّشاط، بمعنى إهمال ما يوفّره التأريخ الإجتماعي من فرصة لتعديل الصّورة التاريخيّة لأي ظاهرة من الظّواهر.

يمكن، لكن في حدود تجسيم ما نعتبره خللا منهجيّا في تناول باتريسيا كرون لمسألة التّجارة، إثارة مسألة الموقع الجغرافي لمكّة، ومن الطّبيعي أن يكون تفكيرها إتّجه للتّقليل من قيمة الموقع الإستراتيجي لمكّة لتكون مدينة تجاريّة، ورأت في هذا حجّة على عدم إمكانيّة وجود تجارة بالحجم الّذي تصفه بها المصادر، وإندفعت للبحث عن موقع لمكة غير موقعها الحالي المعروف.

لا شك أنّه لا يمكن بسهولة المزاوجة التّقليديّة بين الموقع الإستراتيجي وبين التّجارة الدّوليّة، ويمكن التّساؤل عن أهمّيّة المكان في حال تجارة قوافليّة. إذا كان الدّور يتمثّل في الرّبط بين مصادر التّجارة الشرقيّة (اليمن والهند) وبين أسواقها (الشّام وفلسطين)، وإذا لم يكن لمكّة دور في تموين الأسواق ولا في ترويج البضاعة، من غير المقنع أن يكون للموقع أهمّيّة كبيرة لأنّه لا يمثّل في النّهاية إلاّ نقطة مرور. قد تتولّد أهميّة المكان من ضرورات المرور، لكن يغيب من واقع الجزيرة ما يوحي بهذه الضّرورة وما قد "يفرز" ممرّات إجباريّة: الجزيرة أرض شاسعة، قليلة الحواجز الطّبيعيّة، خالية من التّقسيمات السّياسيّة أو الإداريّة.

لا شكّ أيضا أنّ المصادر تبالغ في محوريّة مكّة في الجاهليّة للأسباب المثارة سالفا، باعتبارها واقعة على ملتقى الطّرق التّجارية بين اليمن وبلاد الشام من ناحية وبين اليمن والعراق عبر الحيرة من ناحية أخرى، وليس من النّادر أن تحجّج الدّراسات الحديثة على وزن التّجارة بالموقع الاستراتيجي لمكة.

يمكن إستجماع أسباب كثيرة طبيعيّة تبيّن حدود الإمكانيّات الطّبيعيّة لمكّة، ولا شكّ أنّها كانت أقلّ حظّا في ذلك من قرى وواحات كثيرة أخرى منبثة بين اليمن ووادي القرى، توفّر فائضا يجعلها قادرة على إطعام روّادها. لم يكن بمكة الأرضيّة الطّبيعيّة، والفصول الطويلة في الأدب التّاريخيّ عن الآبار التي حفرت بمكة إبتداء من زمن قصي، وتبلور صورة زمزم كرمز للحياة، والأحاديث الطويلة عن عذوبة مائه حيث يختلط المعطى العقائدي بالمعطى الجغرافي، كلّها عناصر تعكس في النهاية فقر المكان وهشاشة أسباب الحياة فيه. سوف نرى أن بعض الرّوايات التّاريخية الواصلة إلينا في كتب التّفسير حفظت لنا وبشكل لا إراديّ ملامح من الأوضاع المعاشيّة السيئة في

مكّة زمن الإيلاف. لكن يبقى دائما لها مـا يميّزهـا بالمقارنـة مع مواطن أخرى تكـاد تنعـدم فيهـا أسباب الحياة عن غيرها.

رغم هذا، تبقى القيمة الإستراتيجيّة أمر نسبيّ، لا يختصر على العوامل الجغرافيّة الطّبيعيّة البحتة بل هو خليط من الجغرافيا الطّبيعيّة والبشريّة ومن التّاريخ والثّقافة.

ففي المستوى البشريّ تحيل المسألة على سؤال آخر: ماذا تعني مكّة من النّاحية الإجتماعيّـة، هـل هي الموقع كموقع، هل هـي النّسـيج البشـريّ المحيـط بـه؟ وينفتـح البـاب علـى إمتـدادات التّـاريخ الإجتماعي لمنطقة الحجاز الجنوبي. ولا دافع لنفي كلّ إمكانيّة لنشأة تجـارة في مكّـة، وللبحـث لها عن موقع آخر شمال الجزيرة، لأنّها قد لا تعني المكان بقدر ما تعني المحيط البشريّ.

ومن ناحية ثانية، لا يمكن إختزال المسألة إلى حدود السؤال الأوّلي: هل أنّ مكّـة كـانت مركـزا تجاريّا كبيرا، بقدر ما يجب البحث عن مرحليّة لهذا النّماء. كلّ المسألة تتلخّص في نظرنـا في **بلـورة تحقيب معقول للنّماء التّجاري القرشيّ.** لا تفضي كرون إلى مرحليّة، وتبقى دراستها متردّدة بـين سؤال سليم ونتائج غير قابلة للتّزمين: بين التّساؤل هل أنّ مكّة كانت مركزا تجاريا دوليّا أم أنّها لم تتعدّى حدود مركز محلّي ترتاده قبائل الحجاز الجنوبين وكانت النّتيجة أن غابت نقطة وصول، أي تحديد تاريخ "معقول" للتّجارة القرشيّة في الجاهليّة.

ما يمكن الإحتفاظ به من دراسـة كـرون للتّجـارة هـو أنّ أهـمّ قضايـا التّـاريخ القبإسـلامي لم تكتسب بعد الرّسوخ العلمي ويمكن أن تمثّل مجالا خصبا قابلا لإعادة النّظر في مسـتنداته التّاريخيـة. تبقى المسألة من صلب ما هو مطلوب كتـاريخ نقـديّ للـدّور المكّـي في المرحلـة القبإسـلاميّة ، بمـا يقتضيه ذلك كما أشرنا من حذر من أن تكون مكوّنات الصورة مجرّد إمتداد للدور المحوري لمكّـة في الإسلام كموطن الدّعوة وموطن لـ "قبيلة" نبيّ الإسلام.

لا يتعلّـق موضـوع هـذه الدّراسـة بالتّجـارة في المرحلـة القبإسـلاميّة، بقـدر مـا يتعلّـق بـالمجتمع المصاحب، و ننطلق بشكل مرن من مسألة بداية التّجـارة، أو مـا يعبّـر عنـه بـالإيلاف في مسـتوى نشأته والإستمراريّة الّتي تبنيها المصادر بين نشأة الإيلاف وبين تبلور دولة الإسلام بعد ذلك بعقود، للإحاطة بحدود الدّور القرشي.

ـ ٢ ـ : العناصر الدّاخليّة لإشكال تاريخي:

صورة التّطور العام ـ المعبّر عنه أحيانا بشكل ضمني ـ هو أنّ التّحول الإقتصادي والسّياسي بدأ مع إنبثاق الإيلاف القرشي حوالي نهاية القرن الخامس، وسارت الوقائع بصورة تصاعدية وأدت إلى تعاظم سلطة قريش ومكانتها بين القبائل بعد أن تخلّل ذلك عدّة أزمات ولّدها التّطوّر، منها الأزمة مع أحباش اليمن الّتي كان من أبرز علاماتها غزوة أبرهة لمكّة (حوالي ٥٧٠ م)، ومنها أزمة المواجهة مع المحيط القبلي (حروب الفجار،٥٨٥ ـ ٥٩٠ م)(٢٤). نقطة الإنطلاق في خطّ هذا التّطوّر هي التّجارة الّتي بها تولّد واقع إجتماعيّ ـ تاريخي مختلف سواء بالنّسبة لواقع قريش ذاتها أو مقارنة بينها وبين بقيّة الأوساط القبليّة، وبذلك تولّد وضع متأزّم يتطلّب الإصلاح، وفي هذا المناخ التّاريخي، المتحرك حديثا، ولد الإسلام. ليس من النّادر، في طيّات الدّراسات العامّة عن نشأة الإسلام، أن يتمّ الرّبط بين قيم الإسلام وبين الوضع الذّي نشأ فيه، بالقول مثلا أنّ المناداة بالتّكافل الإجتماعي يمكن فهمها في ضوء الخلل الإجتماعي الذي نشأ بفعل التّجارة وتكدّس الثّروة بين يدي أقلّيّة على حساب أغلبيّة.

من الواضح أنّ نقطة الفصل والتّمييز في تاريخ قبيلة قريش هيّ مرحلة الإيلاف، ويقال أحيانا نظام الإيلاف(٢٥).المضمون السّائد والمتداول أنّ الإيلاف كان بمثابة مؤسسة أرستها قريش، عبرت من خلالها قريش بأرقى تعبير عن صدارتها للحركيّة التّاريخيّة، وزعامتها للمجتمعات التّجارية سواء في الحجاز أو خارجه. بالإيلاف كانت التّجارة المكّيّة أوّل تجارة تتحوّل من مستوى تجارة محلّيّة إلى مستوى تجارة دوليّة. إختلف الدارسون شيئا ما في ضبط الزّمن الدقيق لهذا الإيلاف: إحتفظ محمّد حميد الله بسنة ٤٦٧ م(٢٦)، في حين رجّح فيكتور سحّاب(٢٧) ودراسون آخرون أنّ هذا التّاريخ يمكن تأخيره لحوالي نهاية القرن الخامس ومطلع القرن السادس(٢٨).

تعود أصول هذا الفهم لرواية إبن الكلبي عن الإيلاف، المتداولة في مصادر كثيرة من أبرزها الطّبري(٢٩)، والقائلة بأن أبناء عبد مناف الأربعة: هاشم وعبد شمس ونوفل والمطّلب أسسوا للعهود أو العصم مع وجهات التّجارة الأربع: الشّام والعراق واليمن والحبشة. يتأكّد المضمون الدّقيق لهذه الرّواية بواسطة إبن حبيب (٣٠)، إذ يسند لإبن الكلبي، ويعطي تعريفا دقيقا للإيلاف بإعتباره "عصما" أي "عهودا" أمضاها القرشيّون مع ملوك الآفاق. عرفت رواية إبن الكلبيّ بعد ذلك إنتشارا واسعا في المصادر المتأخّرة، ولاشكّ أن إنتشارها يعود إلى الأثر الكبير لتاريخ الطّبريّ.

حجبت رواية إبن الكلبيّ كلّ إخبار مختلف عن أصول التّجارة في مكّة، كما حجبت كلّ الجزئيّات الدّافعة لإعادة النّظر في مسألة "هذا الإيلاف". سوف نتناول، في مرحلة ثانية، مضامين الرّوافد المختلفة للإخبار عن مسألة الإيلاف. لنحاول، في مرحلة أولى، وضع مسألة الإيلاف في سياق تاريخيّ عام.

يقتضي شكل التّطوّر هذا، ولو بشكل تقريبيّ، وجود التّسلسل التّالي:

تجارة محلّيّة ــ تقدّم ــ إيلاف ــ تقدّم وصدارة ــ إسلام ــ دولة.

إذا أردنا أن نتصوّر هذا التّسلسل إرتفعت في شأنه عدّة إستفهامات، يمكن تلخيصها في **ضعف التّكامل بين التّعبيرات التّاريخيّة الّتي توكد حقيقة هذا التّطوّر في شكله الخطّي**، بمعنى أنّ الرّواية، والفهم الذّي ينبني عليها، يبدوان دون تاريخ مصاحب. يبدو لنا من الممكن إستجماع الفراغات المثيرة للتساؤل بين مختلف مكوّنات هذه الصّورة.

نسوق قبل هذا بعض التنبيهات الأوليّة :

ــ الأول ــ وقد تمّت الإشارة إليه في المقدّمة ــ أنّه لا يمكن في هذه المرحلة من الدّراسة أن نسوق هذه الملاحظات إلاّ كملاحظات، بمعنى دون تناول المادّة التّاريخية المتّصلة بها، إذ لا تتجاوز الغاية في هذا الفصل **رسم المسافة النقديّة اللاّزمة من خلال الفرز بين ما هو بلاغ شديد التّداول وبين ما هو قابل للتّصوّر والحدوث**. يتولّد هذا التوجّه من صعوبة منهجيّة وموضوعيّة في النّهاية، تتمثل في أنّه لا يمكن تناول المادة التّاريخية دون إتخاذ هذه المسافة النقديّة الممهّدة لفهم ما يمكن أن يكون مجرّد بلاغات ثقافيّة تبلورت في مراحل متأخّرة. بعد تثبيت ما نعتبره من الأصل إشكالا تاريخيّا يحول دون فهمنا، نتناول في الأقسام الموالية، المادة التّاريخية المتّصلة بالإيلاف وبالنّسب المصاحب لرواية الإيلاف.

ــ التّنبيه الثّاني أنّ إستعمال مبدأ قياس الحقيقة على مقياس ما هو قابل للحدوث يخرجنا (بشكل مؤقّت) من دائرة التّقليد والنّقل. هل يجب التّذكير بأنّ من قيم المنهج التّاريخي طرح مسألة المسافة بين الرّواية وبين الحقيقة، وأنّ الثّقافة الإسلاميّة، في قسمها التّاريخي بوجه خاص، هي ثقافة نقليّة، بما فيها الإخبار داخل دائرة علوم الحديث.

ــ التّنبيه الثّالث أن هذه التساؤلات لا تمثّل نفيا للدّور التّاريخي والإقتصادي الّذي لعبته مكة وقريش، وليست غايتها رفض مضامين الرّواية الإسلاميّة بشكل عفوي وغير مبيّن. سوف يتبيّن

أن الغاية ليست خلق الفراغ الذي أفضت له دراسة باتريسيا كرون للتّجارة المكّية(٣١) بقدر ما هي الوصول إلى "النّواة التّاريخيّة" الّتي تتضمّنها الرّواية بغاية التأريخ الدّقيق لإندماج قريش في التّجارة الدّوليّة.

ـ التّنبيه الرّابع أنّ هذه المراقبة التّاريخية الجمليّة تدفعنا إلى النّظر على مستوى الفترة الطّويلة، والتّخلّص ـ بشكل مؤقّت ـ من ربقة الجزئي كما من ربقة التّزمين الدّقيق.

بالنّظر لكلّ هذه الأسباب لا يبدو لنا من المجدي مناقشة هذه المضامين في شكلها الآتي في هذا الفصل لأنّها لا تمثل نتائج في شكلها النّهائي، في حين يمكن مناقشتها من خلال أسسها الإسطوغرافية في الفصول المتّصلة بالنّسب.

بقي القول أنّ تبويب هذه الملاحظات لن يكون في واقعه إلاّ تبويبا تقريبيّا بسبب التّرابط بين مختلف مستويات التعبير التاريخي الّتي نريد رصدها.

ـ ٢ ـ ١ ـ المستوى الإجتماعي العام:

إذا كان الإيلاف هو نظام تجاري أسّسته قريش، وكانت غايته ربط مكّة بمسالك التّجارة العالمية وضمان مساهمة بعض قبائل الجزيرة أيضا، يصبح من "المنتظر" أن ينعكس ذلك في المستوى الإجتماعي، أن يستقطب هذا "المشروع" بعد مرحلة من إنشائه، مجتمعه الأصلي ويجعله يحقق درجة ما من الإندماج الداخليّ ومن تجاوز الحياة القبليّة بمعناها التّقليديّ. لكن ما يثير الإستفهام أن المجتمع المكّي فيه عديد المؤشّرات على ضعف هذا **الإندماج الإجتماعي**، بمعنى أنّ شكل التّرابط الإجتماعي للمكّيين، في الفترة الموالية للإيلاف أي حتى أواسط القرن السّادس، وكما تعكسه الرّواية التّاريخية بشكل عام، يغيب منه ما يدلّ على وجود جماعة إنسانية يستقطبها أفق إقتصادي واحد. ما كان يطغى على الحياة الإجتماعية في الحقيقة هو مناخ من التّباري بين العائلات أو الفروع (٣٢)، وهو أمر تأكّده النّصوص كما تقبل به الدّراسات الحديثة دون التّساؤل غالبا عن الإمتدادات الإجتماعيّة الضّروريّة حتّى يستقيم فهمنا للإيلاف.

ماقد يعمّق التّساؤل والملاحظة، أنّ هذه الفروع الّتي يجمعها أدب النّسب في قريش، كانت ـ كما يؤشر لذلك أدب النّسب ـ ضعيفة الوزن الدّيمغرافي، وأنّ قريشا لم تكن في النّهاية إلاّ قبيلة صغيرة مقارنة بقبائل الجزيرة. يعني هذا أنّه من النّاحية "النّظريّة" العامة على الأقلّ، لم تكن هناك

عوائق كبيرة تقف أمام إمكانيّة الصّهر الإجتماعي وتجاوز الذّهنيّة القبليّة، مثلما هو الحال في القبائل الكبيرة، الّتي عرفت توزعا لفروعها على نشاطات إقتصاديّة مختلفة، إتخذت أحيانا شكلا من التّوزع الثّنائي بين إقتصاد رعوي وإقتصاد زراعي. لم تكن قريش قبيلة مثقلة بإتّساع ديمغرافي أو بتقليد كبير، ورغم هذا لم تتحقّق وحدتها الإجتماعيّة.

ـ إذا كان التحوّل الحادث زمن الإيلاف على الدّرجة الّتي تصفه بها الرّواية، وأنّ التّجارة أصبحت منذ أواخر القرن الخامس أفقا تاريخيّا للقرشيين، وأصبح لهم وسائل الطّموح لترتيب التّجارة القوافليّة بالشّكل وبالدّرجة الّتي توحي بها "منظومة الإيلاف"، لماذا لم يصحب ذلك تحوّل سياسي بارز، أو على الأقل ما يؤشر لذلك التّحوّل؟ لماذا تبدو قريش بعد ذلك التّاريخ وحتى الرّبع الأخير من القرن السادس قبيلة **مفتقرة لثقافة سياسية مكمّلة** لهذا التحوّل؟. هل يمكن أن يحقق مجتمع إنسانيّ نماء إقتصاديّا، وأن يكون هذا النّماء تجاريّا، أي فيه تداخل كبير مع قوى سياسيّة كبرى ومنظّمة، دون أن يولّد لديه ودون أن يفرز حاجة لتنظيم سياسي فيه شيء من فكر سياسي ينحو إلى حدّ ما من العالميّة و يعبّر عن التّوجّهات الإقتصاديّة وما يصحبها؟

لا تضيف الرّواية التّاريخيّة إلى نشأة الإيلاف والعهود إلاّ القول بوجود ملأ مكّي، وبوجود دار للنّدوة يعود تاريخها لزمن قصي (وهو ما سنتناوله مستقلاّ عن السّياق الحالي)، لكن إذا دقّقنا النّظر في المرحلة الممتدّة بين أواخر القرن الخامس (وهو التّاريخ المحتمل للإيلاف) وأواخر القرن السّادس أي حتّى محيط حملة أبرهة الحبشي سنة ٥٧٠ م، لا تبدو الحركيّة السّياسيّة "للمجتمع المكّي" مختلفة جوهريا عمّا هي عليه في بقيّة أرجاء الجزيرة، ولا نجد في سيرة أشراف قريش تعبيرا سياسيا مكمّلا لمشروع الإيلاف. تسوق المصادر عدّة روايات تكرس تميّز أشراف قريش عن غيرهم، لا سيّما تلك المتّصلة ببعض الملامح من سيرتهم في سوق عكاظ ومن صلاتهم برجال القبائل(٣٣)، لكن ليس من العسير على المتأمل في هذه الصّورة ـ الّتي لها كل الحظوظ في أن تكون صحيحة ـ أن يلاحظ أنهم لم يكونوا في الجاهلية القريبة أكثر من أعيان لهم بعض "المصالح الصغيرة"، تمليها عليهم إرتباطاتهم الشّخصية والمحدودة مع العالم القبلي، وخاصّة منه ذلك الواقع في الدّائرة الجغرافيّة القريبة من مكّة. روايات كثيرة في تراث إبن حبيب(٣٤) تصور لنا مختلف التعدّيات والمظالم الّتي كانت تحصل لتجّار غير مكيين يرتادون أسواق مكة، ورغم أن هذه الرّوايات تتدارك هذا البلاغ الأوّلي وتقول دائما أنّ ضحايا الظّلم كانوا يجدون من يدافع عنهم في صلب العناصر القرشيّة، فإن

هذه الوقائع تبدو لنا معبّرة بشكل كاف عن ضعف الإنفتاح الحقيقي لقريش على آفاق تاريخية. قد يكون في روايات إبن حبيب ما يدلّ على بداية وعي بالشّأن التّجاري لكنّه لا يرتقي إلى درجة الوعي المعبّر عن تحوّلات تاريخية كبيرة، وتبدو صورة قريش أقرب إلى صورة جماعة إنسانيّة لم تنتشر فيها قناعة محورية وواضحة بوجود مشروع ما سواء كان تجاريا أو سياسيا مثلما توحي بذلك صورة الإيلاف. في الأحداث المتصلة بغزوة الفيل على سبيل المثال، (أي حوالي ٥٧٠ هـ)، وبعد ما يزيد عن قرن بعد التّاريخ "المزعوم" للإيلاف (أواسط النّصف الثّاني من القرن الخامس)، لا يبدو المجتمع المكّي مجتمعا مترابطا، ذا إستراتيجيا دفاعية بقدر ما يبدو مجتمعا ضعيف البنية السياسيّة. المعروف أنّ عبد المطّلب لم يواجه أبرهة أثناء الحملة المذكورة وقال قولته الشّهيرة "للبيت ربّ يحميه"، والمعروف في مستوى أعمّ أن مجريات الوقائع لا تدلّ على أنّ المجتمع المكّي نجح في إستقطاب الجماعات البشريّة القريبة منه. فأهل الطائف، رغم قربهم الجغرافي، ورغم ما يقال عن إرتباطهم بمكّة، أبدى بعض أعيانهم تعاونا مع أبرهة الحبشي، ووفّروا أدلّة لجيش أبرهة(٣٥).

تسوق المصادر أحيانا بعض الإرهاصات الّتي يمكن أن تمثل مؤشّرا وحجّة على وجود ديناميّة سياسية جديدة في مكة، من ذلك الإشارة إلى دور شخصية بارزة تبدو منسجمة مع ما هو منتظر كشخصيّات تاريخيّة يعكس سلوكها التّحوّل هي شخصيّة عثمان بن الحويرث، الّذي كان له ما يشبه المشروع لنتظيم الشّأن السّياسي المكّي بالتّعاون مع الرّوم، وضمان ولاء قومه لهم مقابل أن يصبحوا طرفا رسميّا في الدّورة التّجاريّة (٣٦). لكن، من ناحية أولى، نفس الرواية "تدمّر الحجّة" إذ تقول أن قريش رفضت ملك عثمان بن الحويرث، وأنّه قتل ببلاد الشام؛ ومن ناحية ثانية لا نرى أثرا للفكرة في مستوى مكّة، مما قد يعطي دليلا جانبيا أن الرواية صادقة بشأن المصير الذي آلت إليه محاولة عثمان.

معروف أنّ ما تبرر به الرّواية فشل محاولة عثمان بن الحويرث هي القول بأن قريش "لقاح ولا تملّك"، وهي دون شكّ حجّة أفرزها الأدب التّاريخي في مراحل متأخرة، ولا يمكن إعتبارها ترجمة لما جرى أثناء محاولة عثمان تنظيم مكة في شكل إمارة، ولعلّ هذا التبرير نفسه قد تمّ إفرازه من الأصل لتجاوز الصعوبة المتمثّلة في وجود فراغ سياسي حقيقي في التّاريخ السّياسي القرشي، لكن تلك أبعاد لا يمكن ـ مؤقّتا على الأقلّ ـ السيطرة عليها.

تتطرق الرّواية التّاريخية لمؤسسات وأعراف نشأت في مكة في زمن قصيّ. من ذلك تلك الإشارات العديدة والمنبثّة في كل المصادر إلى نشأة مؤسسات في مكة مثل دار الندوة و الملأ المكّي إلخ... وهي عناصر يمكن مبدئيًا أن نرى فيها حججا على تطوّر خصوصي شهدته قريش بعد إستقرارها في مكة. لكن إذا تأمّلنا في مضمون هذه "المؤسسات"، لاحظنا أن الإخبار عنها يتّسم بالكثير من الثبوتيّة. لا يمكننا أن نرى من خلالها ديناميّة جديدة صحبت مرحلة الإيلاف، إذ لا نلاحظ دورا فعليًا لهذه "المؤسسات" في هذا المنعطف الهام في التّاريخ المكّي، ولا نلاحظ أي تحول بارز طرأ على وظائف هذه "المؤسسات".

فمن النّاحية الإخباريّة، تسند الرّواية إنشاء الإيلاف للإخوة الأربعة: هاشم و عبد شمس والمطلب ونوفل، لكن تغيب الإشارة لأي دور قام به الملأ المكّي، ولإجتماعات دوريّة في دار النّدوة لتنظيم هذا الأفق الجديد أو للتّصرّف في التّعقيدات المنتظرة الّتي قد يكون ولّدها مشروع التّوسع. في الحصيلة يغيب أي تاريخ مصاحب: هل كان بمبادرة لها صبغة المغامرة من قبل أفراد؟ هل كان هؤلاء الأفراد يمثّلون إرادة جماعيّة؟ هل إنطلق الإيلاف دون أن تتولّد أيّ مشكلة في مرحلة نشأته وإنطلاقه؟.

ما يثير التّساؤل هو أن تغيب "ثقافة الخلاف" ، وأن تشهد الرّواية نفسها على أنّ خلافات بين العائلات أو الفروع كانت شائعة لمجرّد الهيمنة على الوظائف المختلفة في خدمة البيت(٣٧). يبدو لهذا التّباري مبرّرات تاريخيّة مقبولة، لافقط بسبب حضوره في دائرة الرّواية، وإنّما لأنّه يبدو عاكسا بشكل أمين لواقع جماعة بشريّة تتنازع البقاء، ويتوفّر ما يؤكّد إستمراره في مراحل تالية. المشكلة أنّ وجود هذا التّباري يقلّل ـ بالمنطق التّاريخي على الأقل ـ من حظوظ وجود مشروع مشترك للتّوسع التّجاري كما تعكس ذلك صورة الإيلاف، ويمكننا أن نتساءل: كيف يمكن أن تكون هذه الوظائف موضوع تنازع لو وجد حقيقة أفق للعمل الجماعي،ولملء فراغ كامل في التّجارة الدّولية ؟

تجتمع التّساؤلات السّابقة في الآتي: إذا قبلنا بأنّ الدّور التّجاري القرشي كان إستجابة لفراغ تاريخيّ في التّجارة الشّرقية ونقطة إنطلاق لتحوّل هام، لماذا لم تنشأ في مكة طبقة سياسية، عليها شكل من الإجماع في المجتمع القرشي، واعية بالتّطورات الحاصلة وساعية ومدافعة عن إستمرارها؟ تبدو الفترة الفاصلة بين نشأة الإيلاف قبل نهاية القرن الخامس، وهو التّاريخ المقبول في دراسات

كثيرة، وبين وقعة الفيل حوالي ٥٧٠ م، كافية لنشأة هذه الطبقة السّياسية، لكنّها لم تنشأ وبناء على ذلك يبقى الإيلاف بدون تاريخ، وبدون تعبير وإمتداد في مستوى الإرادة الجماعية للقرشيّين.

الرّواية التّاريخية المتعلّقة "بالمؤسسات السياسيّة المكّيّة" قبل الإسلام تبدو لنا، كما أشرنا لذلك، أمينة ومعبّرة عن الأوضاع الحقيقيّة لمكّة، و لم تتعمّد إصطناع أدوار لهذه "المؤسسات"، بمعنى أنّها لم تصطنع تاريخا سياسيّا للإيلاف. سوف يتبيّن هذا الفراغ يتأكّد من جديد بعد الفيل بنصف قرن آخر من خلال تعامل القرشيين مع وقائع الدّعوة الإسلاميّة.

ـ ٢ ـ ٢ ـ مستوى المعتقدات:

رغم كلّ أوجه التّعقيد الّتي تكتسي معتقدات المكّيين في المرحلة القبإسلاميّة يمكن تركيز النّظر في مستويين، أحيانا متميّزين وأحيانا أخرى متداخلين هما الحرم المكي والأصنام. هل تعكس المعتقدات المكّيّة بتطوّرها مرور المجتمع من مرحلة تحوّل تاريخيّ نحو دور كبير في التّجارة الدوليّة؟

الحرم:

لن نوجه الإهتمام لمراحل قديمة ولن نثير مسألة النّشأة الأصليّة للحرم إذ أثبتت الدراسة التاريخية أقدميّة حرم مكّة(٣٨). معلوم أنّ الرّواية العربية الإسلاميّة تؤكّد، وبإصرار كبير، أنّ حرم مكّة يعود إلى مراحل قديمة، وإن كانت بعض الصّلات والأدوار الّتي تلحّ عليها الرّواية تبقى غير قابلة للمراقبة التّاريخية الدّقيقة، مثل الصّلة مع الأنبياء القدامى. لكنّها مع هذا توفّر عناصر تاريخية هامّة، قابلة للمراقبة، مثل الأدوار التي كانت لبعض القبائل والجماعات في محيط الحرم قبل حلول قريش بمكّة(٣٩)، وهي عناصر كافية ـ بالنسبة للأزمنة التي تعنينا هنا ـ للنّظر فيما يمكن أن يكون حصل من تغييرات مصاحبة للإنفتاح التّجاري.

لا شكّ أنّ الإتّجاه العام في المرحلة المحيطة بزمن الإيلاف هو تصاعد أهميّة الحرم، وهو الإستنتاج الّذي تتّجه إليه كلّ الدّراسات التّاريخيّة الحديثة، حيث لم يكن من العسير الرّبط بين تنامي الدّور التّجاري القرشيّ وبين تعاظم الوزن الرّمزيّ للحرم المكّي. لكن هذا الرّبط يواجه فيما يبدو لنا صعوبة "منطقيّة" سواء من منطلق منطقيّ تاريخيّ عام أو من مستوى دلالات بعض الإفرازات الجانبيّة الحاصلة والتّي توردها المصادر، إذ سوف نتبيّن أنّه تمّ فهمها غالبا بشكل أقرب إلى الفهم الجملي:

إذا نظرنا من مستوى المنطق التّاريخي العام لا مانع من أن يعكس تنامي قدسيّة الحرم المكّي — سواء إن ضخّمت من شأنه الرواية بغاية ترسيخ مكانة مكّة أم لا — تنامي دور مكة كمقصد تجاري للقبائل القريبة من محيطها. يمكن أن يعكس تزايد قداسة الحرم المكي شكلا من الوعي بمركزيّة مكّة سواء في وعي المكّيين أو في وعي القبائل الّتي ترتاد مكّة للتجارة.

لكن ما يبدو لنا عسير القبول هو ربط تلك المركزيّة المتصاعدة مع الإنفتاح التّجاري على آفاق "عالميّة". قد يكون لذلك صلة بنماء تجارة محلّيّة لكن الإيلاف يبدو مختلفا جوهريّا عن النّماء التّجاري المحلّي. إذا ما عكست المعتقدات المكّية تحوّلا نحو العالميّة يجب على هذه الدلائل أن تصبّ خارج الوزن الرّمزي لمكة و **لا يمكن أن تعكس هذه المركزيّة الدّينيّة تحولا عقائديّا صحب نشأة الإيلاف**، بمعنى أنّه لا يمكن إعتبارها مظهرا من ثقافة ما للإيلاف، لأن مضمونها المحوري هو التأكيد على قدسيّة مكان محدد جغرافيا هو مكة أو الحرم المكّي، في حين أن للتحوّل التجاري توجّها عالميّا. يصعب القبول بأن يكون هذا المضمون الإيديولوجي إفرازا لمجتمع بصدد تحقيق "نقلته النوعيّة" من مجتمع منغلق إلى مجتمع منفتح على آفاق عالميّة بواسطة التجارة. تنامي قدسيّة الحرم المكّي يبدو لنا متنافرا "منطقيّا" مع الإيلاف(٤٠)، ومن الصعب أن نرى في هذا العنصر شاهدا على ثقافة ساهم في ترويجها وترسيخها الإيلاف.

هذا في المستوى العام، أما في المستوى الأدقّ أي مستوى الرّواية التّاريخية، فليس من النّادر أن يستدلّ المؤرّخ القديم والدّارس على تنامي رمزية الحرم بالأعراف التي سنّتها قريش لتنظيم الإنتماء للحرم. من هذه الأعراف تمييز جملة من القبائل بإعتبارها تنتمي للحرم. يقول إبن هشام بإسناد لإبن إسحاق(٤١): "وقد كانت قريش،لا أدري أقبل الفيل أم بعده، إبتدعت الحمس رأيا أداروه بينهم..." ويورد إبن حبيب في المحبّر (٤٢) قائمة دقيقة للقبائل والفروع التي إنتمت للحمس، ويقول: "قريش كلّها.وخزاعة لنزولها مكّة، ومجاورتها قريشا.وكلّ من ولدت قريش من العرب وكلّ من نزل مكّة من قبائل العرب.".يتأكّد نفس المضمون في المنمّق ويتطرّق لكلّ الطقوس الّتي أفرزها فيما يبدو نظام الحمس(٤٣).

ليس من المفيد تناول هذه الأعراف والسّنن في جزئيّاتها في السّياق الحالي، ولا يبدو لنا أنّ هناك ما يدفع للشكّ في أنّها وجدت، وأنّ وجودها ربّما تأكّد إبتداء من وقعة الفيل بعد أن تجاوز مكّة الأخطار الّتي مثّلتها حملة أبرهة. ما هو أهمّ في سياقنا الحاليّ أنّها تبدو لنا غير متكاملة بل متنافرة

مع الإيلاف، بمعناه الّذي يعني الإنفتاح على أفق عالميّ، ويتكامل شعورنا مع ما سبق من تنافر بين الإيلاف ونماء رمزيّة البيت، وذلك لسببين:

الأوّل أن جوهر هذه الأعراف هو تحديد القبائل المنتمية للحرم المكّي،مما يعني شكلا من السّعي لتمييز قسم من القبائل عن قبائل أخرى، ويعني — بوعي الجاهليّة — بناء حلف أساسه الحرم. بالمقابل لا يمكن للإيلاف ـ إذا ما قبلنا بالمضمون العام للرواية ـ إلاّ أن يصب في إتّجاه عكسيّ، أي في شكل من "التساوي" بين الأوساط القبليّة. تشهد على هذا نفس الرّواية المؤسّسة للإيلاف، والّتي سنتناولها في الإبّان، حين تفيد في شأن هاشم وعودته من الشام:" فأقبل هاشم بذلك الكتاب وأخذ كلّما مرّ بحيّ من العرب بطريق الشام أخذ من أشرافهم إيلافا. والإيلاف أن يأمنوا عندهم وفي أرضهم بغير حلف..."(٤٤). فالإيلاف، من خلال هذه الرواية وغيرها، يصبّ في شكل من العالميّة إلى حدّ أنّه يقتضي من الأصل إدماج القبائل، الواقعة مواطنها على الطّريق، في الدورة التّجاريّة.

بعد عقود من هذا كيف يمكن العودة لبناء حلف حول مكة؟ لأيّ غاية؟هل إن الإيلاف فشل؟ إذا فشل، أين المعارضة الّتي أفشلته؟ وهل يمكن إنقاذ التّجارة القوافليّة بواسطة حلف حول مكّة؟ ما يمكن تصوّره منطقيّا في تكامل مع الإيلاف هو أن تتوطّد العلاقة مع وجهات التّجارة وليس مع نقطة وصولها.

السّبب الثاني الذي يؤكّد لنا التّنافر من جديد، بين هذه السّنن أو الأعراف من ناحية والإيلاف من ناحية أخرى، هو **نشأتها في تاريخ قريب من وقعة الفيل** كما تقول بذلك رواية إبن هشام عن إبن إسحاق.إذا ما حاولنا أن نقرأ هذه "التنظيمات" قراءة تاريخية، أي طالبين لشيء من التّكامل بين أوجه التّعبير التّاريخيّ، لا يمكننا أن نفهم كيف تولّدت الحاجة لتنظيمات محلّية بعد وصول التّجارة للمرحلة العالميّة. كيف يمكن أن تتولّد نظم محلّية بعد الخروج للمرحلة العالميّة؟ تبدو مكوّنات الصورة معكوسة لأنّه إذا قبلنا بأنّ الإيلاف هو توسّع للتجارة القرشيّة من مستواها المحلّي لمستواها "الدّولي" يصبح من الأقرب"للمعقول" أن تتولّد هذه التنظيمات في مرحلة التّجارة المحلّيّة، ويمكن في هذه الحال إنتظار حدوثها قبل الإيلاف، أي خلال القرن الخامس مثلا.

بالنظر لهذين السّببين نصبح نظريّا أمام ما يشبه الإختيار: إمّا أن نضعّف من شأن الإيلاف ووزنه العقائديّ والسّياسي، وهو ما يقتضي أن نضع محلّ شك الرّواية الموثقة للإيلاف،وإمّا أن

نضعّف من شأن الرّمزيّة التي إكتسبتها مكّة كوجهة للقبائل العربيّة. أحد المستويين كان موضوعا لمبالغة وإفتعال.

لا يتّجه تفكيرنا للشّك في أنّ مكّة كانت مركزا دينيا وتجاريّا كبيرا في الحجاز الجنوبي، وهو ما تعكسه أقدميّة الحرم المكّي كما يؤكّده إنبثاق هذه النّظم ـ التي مثلما سلف ليس هناك ما يدفع للرّيبة في أنّها وجدت ـ كما تعكسه أيضا مختلف مستويات التّعبير التّاريخي قبل الإسلام وبعده. يمكن حصر المسألة ـ وهي مسألة تتطلّب تناولا مستقلاّ ـ في المدى الذي بلغته أهميّة مكة سواء من ناحية إشعاعها العقائديّ أو من ناحية مركزيّتها الإقتصاديّة.

الإتجاه العام للرّواية التّاريخيّة هو المبالغة في أهمّيّة مكّة لأنّ بلاغها العام كرواية إسلاميّة يتضامن مع مركزيّة مكة في الإسلام، والقول بأقدميّتها، ويمكننا أن نتوقّع القول بأقدميّتها حتى لو كانت ـ فرضا ـ غير قديمة. رغم هذا الإحتراز المبدئيّ لا يمكن أن تكون الرّواية القائلة بتصاعد دور مكّة فاقدة للأساس التّاريخي، بسبب ما تفرزه من جزئيّات هامّة مثل النّظم السّابقة الذّكر، ووسطيّة أسواقها في التّاريخ الأدبي، وشيوع الإعتقاد بقدرة أهلها على التّجارة. يمكن القبول بصحّة الصّورة التأريخية العامة لمركزيّة مكّة بعد تنقيتها من بعض أوجه المبالغة المنتظرة.

يمكن القبول بأنّ أسواق مكة إكتسبت أهمية أكبر بتزامنها مع موسم الحج، لكن مع إعتبار أنّ أثر الحجّ في النّشاط التّجاري كان دون حدود الصّورة التي تتردّد في المصادر، يمكن القبول بإستقطابها للقبائل في موسم الحجّ، شرط إختصاره على القبائل القريبة من مكة في الحجاز الجنوبي وتهامة وأعالي نجد، أي قبائل الوسط الغربي للجزيرة العربية. يمكن القبول كذلك بأنّها كانت همزة وصل مع العالم المحيط شرط أن نعتبر أنّ رجال القبائل، المنتمين إلى أوساط رعوية فقيرة، لم يكن لديهم إلاّ طلب محدود لمواد التّجارة الشرقية، وليس من الواضح من ناحية أخرى إن كان فعلا للعالم القبلي مواد طريفة يمكن أن يشارك بها في هذه الدورة، بمعنى أنّ مساهمة البدو في التّجارة القوافلية سواء بالإنتاج أو بالإستهلاك، لم تكن إلاّ مساهمة محدودة.

إذا عدنا لسياق التّفكير القاضي بالإختيار بين تصاعد رمزيّة مكّة وبين الإيلاف، وإذا قبلنا بالصّورة العامّة لتاريخ الحرم، لا يبقى أمامنا إلاّ التفكير في أن الإيلاف فاقد ـ من جديد ـ لأحد تعبيراته التاريخية الضروريّة في مستوى المعتقد، وهو أمر يدفع للرّيبة في أن يكون الإيلاف ـ بمعنى

المرور من تجارة محلّيّة إلى تجارة دوليّة منذ أواخر القرن الخامس الميلادي ـ قد إتّخذ نفس الشّكل في مستوى الحقيقة التّاريخيّة.

في مستوى المعتقد، لا يبقى إلاّ إحتمال ضئيل لأن تكون الرّواية ـ ومن هنا تتعقّد المسألة شيئا ما ـ تأبى أن ترينا إمتدادات الإيلاف في مستوى المعتقد، بمعنى أنّها تخفي عنّا تطوّرا حدث، وهذا التّطور لا يمكن معرفته إلاّ بالإجابة على السؤال الشّائك التّالي: هل عرفت مضامين الإيمان بالحرم، إبتداء من الإيلاف تغيّرات تدريجيّة تؤشر لإنفتاح المجتمع المكّي نحو تجارة دوليّة؟ لا يمكن الإجابة من خلال المستوى العام المتمثّل في تاريخ البيت المكّي وإنّما يحيل ذلك إلى مستوى **تاريخ الإيمان** بالبيت المكّي، وهو سؤال صعب التّناول لأنّه يتعارض مع كلّ البنية المنطقيّة للرّواية الإسلاميّة الّتي تصر على إعطائنا كتلة غير قابلة للفرز بإعتبار أن البيت هو بيت إبراهيم، وأنّ صلته بالتّوحيد قديمة جدّا، وأن تاريخ الوثنية هو زيغ عن سنّة إبراهيم، وأنّ الإسلام تذكير جديد. من هذا المنطلق لا يمكن أن تخبرنا الرّواية عن تاريخ قريب، و"تحتفظ" بحلول التّوحيد لزمن الدّعوة الإسلاميّة، من خلال "تعهّدها" للفراغ اللاّزم لمكانة الإسلام، وهو ما يفسّر "حرجها" الكبير في تناول موضوع أهل الفترة، أي أولئك الذين أصبحوا يؤمنون بالله قبل الرّسالة المحمّديّة، ومنهم من أعتبر من المؤمنين ومبشّرا بالجنّة إلخ... (٤٥). ما يأخذ في تاريخ عقائدي البنية شكل "الحرص" على التأريخ ينتهي إلى نفي أيّة إمكانيّة لتاريخ، وهذا طبيعي في تاريخ عقائدي البنية كما عبّرنا عن ذلك في المقدّمة، حيث أشرنا إلى أنّه "من غير المعقول" أن يطلب المؤرّخ توثيقا مباشرا من أدب كانت له كلّ الوظائف العقائديّة.

هل إنّ الإيمان بالبيت المكي قد شحن في مرحلة ما بمضمون جديد، هل إنّ الرّبط بين التوحيد والبيت جرى زمن الإيلاف وتحوّل بشكل تدريجيّ من بيت وثني إلى بيت توحيدي؟ يمكن أن يكون هذا موضوعا لتأمّل منفصل. النّتيجة المؤقتة أننا لا نجد في تاريخ البيت المكّي ما يعكس إنتماء لشكل من العالميّة من شأنه أن يوحي بسيطرة على مسالك التّجارة القوافليّة.

الأصنام:

أما في المستوى الثّاني البارز من معتقدات أهل مكة والمتمثّل في **الأصنام**، فإنّ الرّواية، وخلافا لما هو الحال بالنّسبة إلى البيت المكّي ـ تبدو "أكثر إستعدادا للتّأريخ". تقدّم رواية إبن الكلبيّ الأصنام على أنّها شيء مستحدث وله تاريخ قريب، باق في الذّاكرة. يمكننا أن نأمل، مبدئيّا على

الأقل، وجود حجة على تغيّر ما حدث في أشكال إعتقاد المكّيين بأصنامهم، وأن يعكس هذا التّغيّر بشكل ما مرحلة الإيلاف.

من ناحية أولى، تفصح الرّواية و"تلحّ في الإفصاح" على أن الأصنام وقع إستجلابها من بلاد الشام، ووادي القرى وتسند هذا الدور لعمرو بن لحيّ الخزاعيّ(٤٦)، مما يعني بالضّرورة أنّ مكّة تلقّت تأثير القبائل العربية المستقرة بين وادي القرى وجنوبيّ بلاد الشّام. لكن يكفينا في السّياق الحالي المتمثّل في رصد إنعكاسات المركزيّة، أنّ شيوع عبادة الأصنام **لم يكن إفرازا لديناميّة داخليّة لمكّة ، قد يكون فيها تعبير عن نغيّر ما مثل الإيلاف.** تؤكّد الرّواية هذا المضمون بشكل غير مباشر عندما تقول أنّ قبائل عديدة، تقطن في أماكن مختلفة ومتباعدة تلقّت نفس التّأثير، وأخذت تعبد الأصنام، وأنّ مكّة لم تكن المكان الوحيد الذي نصبت فيه الأصنام(٤٧). النّتيجة العامّة أنّ ما تتيحه الصورة المتبقّية من تاريخ الوثنيّة، تماما مثل تاريخ البيت، يغيب منه الدّليل على أن مكّة كانت **منطلقا** لتيّار مستحدث، يسند ويعكس تولّي قريش لصدارة مجتمعات الجزيرة العربية، ويهدف لإدماجها في منظومة لإقتصادية جديدة.

الثّقافة الغائبة:

ليس مجازفة بقدر ما هو محاولة لإضفاء شيء من الوضوح على البيان، أن نحاول بلورة ملامح ما يمكن أن يكون ثقافة للإيلاف، ذلك **البعد الغائب** من إيحاءات الرّواية، والذي **لو أنّه وجد لمثّل ثقافة دينيّة دالّة على الإيلاف القرشي.**

في مستوى الأصنام، كان من الممكن أن يتوفّر هذا الدليل لو قالت الرّواية أن مكّة "صدّرت" أصنامها للقبائل الّتي دخلت في نظام الإيلاف، أو أنّ القبائل أخذت تقرّ بشيء من المركزيّة لأصنام مكّة. أمّا في مستوى البيت والحرم، فما هو منتظر، وما يمكن أن يمثّل ـ لو أنّه وجد ـ مؤشّرا جدّيا على التّحوّل المتمثّل في الإيلاف، هو أن تعرف المعتقدات تحولا يجعلها تدمج شيئا من العالميّة في النّظرة، **كأن تتولد إفرازات تضعف فيها أهمية المكان المحدد جغرافيا، مهما كان وزنه التّاريخي،** ويولد فيها شكل من الإيمان المجرّد الّذي يجعل معتقدات أهل مكّة تقترب شيئا فشيئا من التوحيد الشرقي القديم. ما يصبح "منتظرا" هو أن تتبلور على أطراف هذا التحوّل فلسفة دينيّة ــ إجتماعية يتأكد فيها عنصر التآخي ويشيع فيها شكل من المساواة بين الأفراد، وتبرز فيها الإرادة

لتجاوز العقليّة القبليّة. لم يحدث كل ذلك وكان المجتمع المكّي شديد التّمسّك بوثنيّته حتى زمن الدّعوة الإسلاميّة.

لا يتّسع المجال للتّوسع لكن تجدر الملاحظة أنّ دراسات كثيرة تقول ـ بشكل واضح في بعضها وضمنيّ في بعضها الآخر ـ أنّ الإسلام كان تعديلا لمعتقدات المكيين لمقتضيات التّطور التاريخيّ (٤٨). لقد عرفت هذه الرؤية أكثر تعبيراتها وضوحا في حيّز الدّراسة الأنتروبولوجية بشكل خاص حيث تغيب أهميّة التّزمين، ويغيب وزن الوقائع (٤٩)، لكنّها إنتشرت أيضا ـ بضغط من النّصوص ـ في حيّز الدّراسة التّاريخية بشكل ضمني، وربّما في سياق هذا الفهم وجدت رواية الإيلاف مكانها في التّعبير عن مرحلة من مراحل التطوّر التاريخي مهّدت للإسلام. لكن يبدو لنا أنّ هذه الرؤية لا تستقيم إلاّ في مستوى إيحائيّ عام، وبعد التّضحية بضوابط المنهج التّاريخيّ ومن أهمّها التّزمين.

قد يكون لهذا الفهم ما يبرره من زاوية نظر فكريّة عامّة. يمكن للنّاظر أن يشعر ـــ لكن بديهيّ أن هذا القول هو لغاية بيانيّة بحتة ـــ أنّ الإسلام، كدين توحيدي يقع ضمن سلسلة الرّسائل التّوحيدية الشّرقية القديمة، وكعقيدة مجرّدة من الجغرافيا وبما له من أبعاد إنسانية، هو أقرب التّعبيرات عن الإستمراريّة مع الإيلاف بإعتبار ما يوحي به المرور من تحوّل عن عقيدة وثنيّة، تعكس وعي جماعة معزولة ومحدودة العدد، إلى عقيدة مفتوحة على آفاق من العالميّة. لكن إذا تمسّكنا بضوابط الرؤية التّاريخية إنتبهنا بسرعة لجملة من العناصر تدفع لإلغاء التّفكير في هذا الإتّجاه:

أوّلها التنافر الزّمني بين الإيلاف الذي حدث ـــ إن حدث ـــ في أواخر القرن الخامس، وبين الإسلام الذي تبلور في بداية القرن السّابع. لو كان الإسلام فكرا للإيلاف القرشي لتبلور على الأقل في بداية القرن السّادس، ولحقق ثورته بشكل أسرع. لكن هذا ما لم يحدث، ومعنى ذلك أنّ الحدوث التّاريخيّ لا يوافق الفهم.

لكن ألا تكون الأمور جرت في وعي آخر بالزّمان، حدثت بشكل بطيء؟ لا يقتصر الأمر في الواقع على غياب التّطابق الزّمني وإنّما تغيب أيضا كلّ إمكانيّة لتجاوزه: تغيب المؤشّرات المساعدة على الرّبط ـ ولو في المستوى الأعمّ ـ بين نهاية القرن الخامس وأواسط القرن السادس، إذ لم يعرف المجتمع المكّي في تلك المرحلة حركات إجتماعية لها البعض من مضامين الإسلام. فالمجتمع

المكّي يبدو مجتمعا شديد التمسّك بوثنيته حتى زمن الدّعوة الإسلامية التي تبدو ـــ من منظور تاريخي ـ غريبة عليه.

النّتيجة أنّ ما نعتبره هنا تمسّكا بشروط الرؤيا التّاريخيّة يجعلنا ننفي كلّ إمكانيّة للرّبط بين الإسلام والإيلاف. الآراء القائلة بذلك تنقصها الدّقّة في التّناول ، وتملء الفراغ الضروري لطرح المسائل، في حين أنّ المطلوب هو الإبقاء على هذا الفراغ.

ثاني العناصر التي تؤكد من جديد عدم التّطابق هذا يمكن إستجماعها من المستوى الإجتماعي السّياسي للتّاريخ الإسلامي الأوّل. لوكان من الممكن بناء إستمراريّة بين الإيلاف وبين الإسلام لما وجد الإسلام معارضة قويّة من نخبة المجتمع القرشي. فالشّكل الذي به تلقّى المكّيّون الدعوة الإسلاميّة فيه ما يدل لافقط على ضعف الحس السّياسي وإنّما أيضا على غياب أيّ تطوّر معتقدي ، وعلى صعوبة إعتبار الوسط المكّي وسطا له تجربة تاريخية مميزة مقارنة ببقية الأوساط القبليّة. فمن زاوية نظر تاريخية، تصرف النّظر على تلك الجوانب التي لا بد أن تحويها سيرة نبي، (تلك التي تملي أن لابد أن يجد النبي معارضة من قومه)، يمكننا أن نتساءل لماذا لم يكن بإمكان نخبة المجتمع المكي، أن تعي الدعوة الإسلامية كدعوة يمكن توظيفها في خدمة التّجارة والإيلاف؟ لماذا لم يكن بإمكان هذه الفئة أن تفهم دعوة الرّسول محمد على أنّها دعوة يمكن توظيفها والإستفادة منها في إتجاه تأكيد طموح القرشيين ـ لو أنه وجد ـ لمجتمع يسوده التّعاون التّجاري؟

لا شكّ أنّ الدّعوة المحمدية في شكلها الإبتدائيّ لم تكن دعوة معقّدة، و لم يكن هناك تناقض بين التوحيد الدّيني من ناحية وبين الإيلاف والتّجارة من ناحية أخرى، بمعنى أنّه لا يمكننا أن نرى في الإسلام الأوّل ما يتناقض أو ما يمثّل تصوّرا للعالم يتنافر مع الممارسة التّجاريّة أو فيه ما يوحي بسعي لتدمير مجمل التّنظيم الإجتماعي. كان الإسلام يدعو للتّعاون والتّآزر والتّراحم، وهي أخلاقيّة كان من اليسير فهمها على مجتمع تجاري. لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الحجّة الأكثر "رواجا"في المصادر كما في الدّراسات تجتمع على القول بأنّ تلك الأخلاقيّة الجديدة كان من شأنها أن تلحق ضررا بتجّار قريش، لكن لا تبدو هذه الحجة أيضا قابلة للفهم لأنّها تتناسى بسرعة أنّ الوقائع تجرى وسط الجزيرة العربيّة في العصر الوسيط، وأن البنية الإجتماعيّة ومهما كانت الهزّات الّتي تكون تعرّضت لها (والّتي لا وجود لها في الأصل)، لابدّ أن تكون بقيت قبليّة وعشائريّة.

أمّا في المستوى الأعمّ، كان على القرشيين ـ لو أنهم كانوا حقيقة في صورة قبيلة عرفت التّطوّر المتمثل في الإيلاف ـ أن يعوا التّوحيد كشكل من الإيمان الذي يقربهم من الكونيّة التي تمثلها المجتمعات الشّمالية، تلك المجتمعات الّتي كانوا عرفوها لأنّها تمثّل الوجهة الرّئيسيّة للتّجارة. فهل أن الدّفاع عن أوثان مكة كان أكثر خدمة للإيلاف من الإيمان بوجود إلاه واحد؟

وجدت الدّعوة الإسلامية أكبر معارضة من الأوساط الإجتماعية الممثّلة لنخبة المجتمع السّياسي المكّي، وهو ما يمكن أن يمثّل تعبيرا تاريخيّا عن درجة ما من إنغلاق المجتمع المكّي. لقد حفظت لنا النّصوص ـ ولو لغايات بيانية أخرى في الأصل ـ وصفا دقيقا للمعارضة التي واجهها الرسول محمد في مكة، ومن الشّرعي أن نتوقع ـ كما أشرنا سالفا ـ أن تبالغ كتب السّير والتواريخ في سوء التفاهم هذا حتى تتشكل في الذاكرة التّاريخية سيرة لنبي .لكن رغم هذا هناك ما يكفي للتّدليل على أن المعارضة كانت نشطة، وصورتها العامّة في كتب السّير والتواريخ لا يمكن أن تكون مفتعلة. فالإخبار عن تلك الأدوار كان يتعلق بسير أشخاص منهم من أصبح بعد إنتصار الدعوة من رموز القيادة الاسلامية، و لم يكن من اليسير أن يسند له تاريخ في المعارضة للدّعوة الإسلاميّة لو لم يكن ذلك حقيقيّا. إنّ إحتمال المبالغة في وصف أدوار المساندة للرّسول محمّد وللإسلام أقوى من إحتمال المبالغة في عدد من عارضه وقاوم دعوته. ومن ناحية ثانية يمكننا أن نرى الحجة التّاريخيّة الدامغة في شدّة معارضة قريش في قرار الهجرة ذاتها، وإضطرار المسلمين لتأسيس الأمة المؤمنة في مدينة أخرى و بتعاون مع أهلها. كان لأهل يثرب قابليّة أكبر للمضامين الدّينيّة دون شكّ، لكن أيضا لأبعادها السّياسية المحتملة، وهي بالضّبط الحاجة الّتي لم يشعر بها القرشيون.

الخلاصة أنه من الصّعب أن نرى من خلال المستوى المعتقدي إنعكاسا واضحا لتطوّر عرفه المجتمع المكّي في إتجاه مجتمع تجاري مفتوح على العالميّة. أما عن الدعوة الإسلامية فإنّها تبقى متمتّعة "بالفراغ التّاريخي"، لا فقط في مستوى الرّواية ـ لأنّ ذلك أمر طبيعيّ في سياق تاريخ عقائديّ البنية والذّاكرة، وإنّما أيضا بفراغ في الرّابطة يقرّ به الوعي التاريخي السّاعي لحدّ ما من النّسق التّاريخي. إنها تبدو كما أشرنا سابقا، ومن وجهة نظر تاريخية صرفة، دعوة "غريبة" عن المجتمع المكي، وتلك مسألة كبرى تتجاوز حدود هذه الدّراسة، لكن قد يكون في بحثنا ما يساهم في حلّها.

ـ ٢ ـ ٣ ـ الثّقافة في مستواها الأعمّ :

إذا كان "المجتمع المكّي" قد أصبح، بحكم الإيلاف، مجتمعا تجاريا متقدّما عن سائر القبائل، يصبح من "المعقول" وجود إنعكاس لآثار ثّقافية ولّدها هذا الأفق السّياسي والإقتصاديّ، لا سيّما أن الوجهات الجغرافيّة لهذا النشاط تمثّل بؤرا تقليديّة للحضارة الشّرقيّة في أزمنة قريبة من زمن الإيلاف، تمثّلها اليمن من ناحية وبلاد الشّام وأطرافها من ناحية أخرى.

لو تأمّلنا ـ وبشيء من المرونة ـ في الأخلاقيّة التي كانت تحكم المجتمع المكّي، من الصّعب مرّة أخرى العثور على ما يؤكد التّحوّل نحو آفاق عالميّة. تمثّل مرحلة بداية الدّعوة الإسلاميّة بما يدور حولها من إخبار كثيف، ورغم بعدها الزّمني عن مرحلة الإيلاف، فرصة ثمينة لدراسة الوضع الأخلاقي في مكّة إذ يمكن إستجماع الخطوط العامّة للأخلاقيّة السّائدة في قريش من خلال القيام بما يشبه القراءة العكسيّة للإسلام بمعنى أنّ ما إعتبرته الدّعوة الإسلاميّة "نقائص"، وما تضمّنته من دعوة للتّغيير يمثل واقع الأخلاقيّة السّائدة في المجتمع المكّي. يمثّل الإستخبار من خلال الإسلام فرصة ثمينة لأنّه بعيد عن دائرة الإفتعال بما أنّه يتّجه لصلب الجانب العقائدي الذي سيستمرّ وسيترسّخ.

ما يبرز في النّصوص يدلّ فقط على أن ما كان يحكم المجتمع المكّي ـــ سواء بين أفراده أو بين فروع القبيلة وعائلاتها ـ هو قيم قبليّة قديمة ومكمّلة للتعبيرات السّياسيّة الّتي سبق تناولها. كانت القيم السّائدة قيم قوّة الدّائرة العشائريّة القريبة و الحلف والولاء والثأر، وأولويّة العنصر الرّجالي وما أفرزته من عادات الوأد ...إلخ. نتيجة لذلك، لا ترتسم أيّة مسافة واضحة بين أخلاقيّة أهل مكّة وبين أخلاقيّة غيرها من الأوساط القبليّة. كان الإنتماء يمرّ عبر الولاء، وهو نظام قبلي قديم، ينتج عن صلة بين أفراد (٥٠)، بمعنى أنّه لا يمثّل شكلا جديدا من التّرابط الإجتماعيّ. من الطّبيعيّ أنّه إذا كان ذلك هو الحال في المرحلة القريبة من الدّعوة الإسلاميّة لا يمكن أن تكون الأوضاع إلاّ أكثر تقليديّة أواخر القرن الخامس و طوال القرن السّادس.

أمّا في المستوى التّشريعي، فإن شهد تاريخ مكّة على شيء من الإرادة في تجاوز البعض من السّلوكات القبلية التّقليديّة، ـــ وهو ما تعبّر عنه الرّوايات المشار إليها في المستوى السّياسي، والمتصلة بسلوك بعض أعيان قريش(٥١) ـ فإنّ ذلك لا يكاد يتّخذ غير شكل حالات معزولة لا تشهد على تحوّل تاريخي وإجتماعي نحو منظومة من المثل الجديدة. لم تنبثق في قريش إرادة سنّ

قوانين تحمي الفرد وتمهد لتحرره من حماية الرّوابط القبلية والعائلية، فحتّى زمن الرسول محمّد لم يكن بإمكان الفرد إلا أن يعتمد على حماية أسرته القريبة.

عرفت المجتمعات القبإسلاميّة ما يشبه الإتّجاه العام لتجاوز التشريعات التّقليدية، وهي مسألة تتطلّب فحصا مستقلاّ، لكن ما يلفت الإنتباه أن هذا التّوجه للتّجديد لم يكن يخصّ قريشا، وكان يتوزّع بشكل عام على كلّ الأوساط القبليّة في مختلف جهات الجزيرة. تشهد أدبيات الأوائل(٥٢) – وهي أدبيّات حفظت أولويّة الجماعات في إبتداع شيء ما أو الأخذ به – على أنّ كبار المشرّعين لم ينبثقوا من قريش. كان **أكثم بن صيفي** ينتمي لتميم(٥٣)، وكان **عامر بن الظّرب** العدواني الذّي عبّر فكره عن إرادة واضحة لتجاوز التشريع الجاهليّ ، ينتمي لقبيلة عدوان (من مضر) (٥٤)، وكان **عمرو بن حممة** ينتمي إلى دوس (٥٥). لا تشير المصادر لدور في قريش إلاّ لبعض الأشخاص مثل **الوليد بن المغيرة أو عبد المطّلب**، ويبدو أنّ هؤلاء عاشوا في زمن متأخّر عن زمن الإيلاف، ومتأخّر أيضا عن الأزمنة التي إنبثق فيها هذا الإتّجاه نحو التّنظيم وربّما نحو التّغيير في الأوساط القبليّة الأخرى(٥٦).

أما في المستوى المعرفي فقد كان من شأن التّوسع التّجاري نحو آفاق عالميّة – وحتى يصبح منسجما مع صورة الإيلاف – أن يولّد حاجة لمعرفة تتجاوز المستوى العام للمعارف التقليديّة، كالحاجة للكتابة وإلى شيء من الدّراية الجغرافيّة ولو في مستواها الأعمّ. لكن يغيب من جديد ما يدلّ على تميّز واضح للوسط المكّي – القرشي عن غيره. لم تنشأ الكتابة العربية في مكّة، إذ تقول أكثر الرّوايات تداولا أنّ أوّل من كتب بالعربيّة هو **مرار بن مرّة**، من أهل الأنبار وينتمي إلى قبيلة طيء، أو أنّه **بشر بن عبد الملك** العباديّ(٥٧). لا يبدو أيضا أن شيوعها في مكّة يعود إلى أزمنة قديمة: يقول إبن قتيبة(٥٨) في رواية عن الأصمعيّ:"ذكروا أنّ قريشا سئلوا: من أين لكم الكتاب؟ قالوا:من أهل الحيرة ..."،ويرد في رواية ثانية(٥٩)، دون إسناد، أن **بشر بن عبد الملك العباديّ** علّم **أبا سفيان بن أميّة**، وأبا **قيس عبد مناف بن زهرة** اللّذين علّما أهل مكّة، وهاتان الشّخصيّتان القرشيتان جرت حياتهما بعد زمن الإيلاف: أبوقيس عبد مناف بن زهرة نجده يكتب كتاب الحلف بين عبد المطّلب وخزاعة في النّصف الثّاني من القرن السّادس(٦٠) ،مما لا يعني فقط حداثة الكتابة في مكّة وإنّما أيضا محدوديّة إنتشارها، وربّما إنعدامها زمن الإيلاف.

لا تشهد المصادر أيضا بتميّز لقريش أو أسبقيّة في علوم الأوائل. يضيق المجال على تناول دقيق لمسألة تتطلب بحثا مستفيضا يتطلّب إحاطة بالعلم اليمني خاصّة (٦١) لكن ما يبدو من أكثر الرّوايات تداولا أنّ السّابقة في علم النّجوم والأنواء – وهي علوم لها صلة بالنّشاط التّجاري – كانت لكلب وشيبان(٦٢)، كما كانت لثقيف أسبقيّة في الطبّ (٦٣).

تضعف الشّواهد على ولادة شيء من العلم القرشي إلا من بعض الإرهاصات القليلة، والغير المقنعة بفرق جوهريّ بين قريش وغيرها، من ذلك دراية بعض المكّيين بأنساب القبائل، لكنّ الأنساب لم تكن تمثّل إلاّ شكلا من الثّقافة العضوية للقبليّة في مفهومها الأكثر تقليديّة، ولا شك أن هذا الصّنف من المعرفة عرف تعبيرات أقوى في الأوساط القبليّة المنتشرة داخل الجزيرة العربيّة وخارجها.

هل يمكن أن تكون قريش سيّرت قوافلها طوال قرنين من الزمن وتصدّرت التّجارة الدوليّة عبر الجزيرة، ونسجت علاقة مع "القوى الكبرى " في العصر الوسيط، فقط بدراية أدلّة من البدو ودون أن تتولد حاجة لشيء من "الثّقافة الجديدة"؟

من كلّ هذه الزّوايا أيضا يبدو لنا الإيلاف، من جديد، فاقدا لإمتداداته الثقافيّة.

–٣ – المركزيّة في ضوء التّطوّر التّاريخي العام:

– ٣ – ١ – الإيلاف ودولة الإسلام.

من اليسير أن نتصور أن تعاظم الدّور التّجاري لمكّة أدّى إلى دفع المجتمع في سيرورة تاريخيّة جديدة ولدت فيه في مرحلة أولى درجة ما من عدم التّوازن و مناخا عاما من عدم الرّضا وشعورا عند أقليّة بضرورة التّغيير، ثم ولّدت فيه في مرحلة ثانية دينامية سياسية جديدة كانت الجذر – ولو بشكل جزئي – لما سيصبح دعوة سياسية – دينية تهدف لمراجعة أسس التنظيم والوجود الاجتماعيين. يسود هذا الفهم كما أسلفنا – أحيانا بشكل واضح وأحيانا أخرى بشكل ضمنيّ – قسما واسعا من الدّراسات المتّصلة بنشأة الإسلام.

إذا كان من اليسير أن نتصوّر صلة ما بين هذه التحوّلات وبين النّشاط التّجاري، يبقى من العسير أن نتصوّر أنّ هذا النّماء التّجاري – رغم مرور قرنين على إنطلاقه نحو آفاق عالميّة – لم يمثّل أفقا "إجباريا" لتطوّر دولة الإسلام، أي أنه كان من الممكن الحياد عنه كأفق تاريخي للتّطور

بعد فتح مكّة، وألاّ تكون دولة المدينة دولة تجارية. هل يمكن أن نعتقد أنّ النّشاط التّجاري قد شهد ـ منذ أواخر القرن الخامس ـ تحوّلا من نشاط محلّي إلى نشاط دولي، ومثّل بذلك ملئا لفراغ في التّجارة الدّولية، وأن نضيف بعد ذلك أن الفتوحات مثلت بديلا تعويضيّا للتّجارة، وضاع الإتّجاه الأصليّ بسهولة تامّة وبسرعة؟

يمكن إضعاف قيمة هذا التّساؤل بالتّفكير في أنّ السّيرورة التّاريخية ليس لها بالضّرورة تطوّر خطّي، وأنّ وزن الإضافات اللاّحقة قد يفوق في أثره وزن البدايات. لكن، يبقى من المعقول أن ننتظر وجود تعبيرات على وزن البدايات: أين القبائل الّتي أدمجت في المشروع الأصليّ، ولماذا لم تعبّر بشكل واضح عن خسارتها الكبرى؟ الواقع أنّ قبائل الحجاز أظهرت ما يشبه عدم الإكتراث لما يجري بين مكّة ويثرب. أمّا في حروب الرّدّة فقد أثبتت دراسات راضي دغفوص أنّ ردّة القبائل تعكس ديناميّة أخرى، لم يكن للمستوى العقائدي والمستوى الإقتصادي فيها دور كبير(٦٤).

أين المستفيدون في صلب المجتمع القرشي من تجارة مضى على إنطلاقها ما يزيد عن قرن من الزّمن؟ كيف تحوّل قسم منهم لمساندة الدّعوة الإسلاميّة دون التّساؤل عن التّراث التّجاريّ، كيف عارضها آخرون حين طلبت الطّاعة، وتحوّل الجميع بعد ذلك لأطر للدّولة الجديدة؟ أين الحلفاء التجاريون لقريش في بلاد الشام وفي غيرها من وجهات التجارة، ولماذا لم يسجل ردّ فعل حاد وواضح على توقّف الحركة التّجارية مع الجزيرة؟ وكيف أمكنهم أن يعوّضوا نشاطا تعتبره الدّراسات الإقتصادية ربطا جديدا لمجمل تيارات التّبادل التّجاري الشرقي ؟ لماذا لم يستشعر هؤلاء بالفوضى التي دبّت في منطقة الحجاز ولماذا لم ينظّموا ردّ فعل واسع لحماية واسطتهم مع التّجارة الشرقية؟.

لا يمكن الإجابة على مجمل هذه التّساؤلات، بقدر ما يمكن من خلالها رسم الفراغات الكبيرة والهامّة في فهمنا لهذا التّاريخ الّذي يبدأ "إقتصاديا" (الإيلاف) وينتهي إلى تاريخ عقائدي وعسكريّ (الإسلام). هذا ما تعكسه في الحقيقة جلّ الدّراسات الّتي إنطلقت من الصّورة المتداولة في المصادر. لا يفوتنا الآن أن نرسم المسافة النّقديّة اللاّزمة وأن نبيّن، بشكل أدق، ما كنّا سميناه(٦٥) عدم فاعليّة النّظر لتاريخ الجاهليّة كمجرد مقدمة لتاريخ الاسلام.

ما كان يشغل الدّراسات العامّة عن نشأة الإسلام (عبد الحيّ شعبان على سبيل المثال) هو تناول تاريخ مكّة بغاية تهيئة بعض العناصر الممهدة لإنبثاق دولة الإسلام ومن ثمّة بناء شكل من

الإستمراريّة التّاريخية، وهـو مـا يتنـاغم في الحقيقـة مـع مضـامين المصـادر. أمّـا الدّراسـات المتعلقـة بالتّجارة القرشية فمنها ما لا يطرح مسألة الرّبط بين النّمو التّجاري وبين التّطوّر التّاريخيّ العام مثل دراسة سعيد الأفغاني الكلاسيكيّة عن أسواق العرب في الجاهليّة(٦٦)، الّتي جمّع فيها وبشكل دقيق أحيانا الرّوايات المتعلّقة بالنّشاط التّجاري في المصادر المختلفة. أمّا الدّراسـات الـتي طرحـت مسـألة الأفق التّاريخيّ فنذكر أحدثها ــ في المجال العلمـي العربـي دائمـا ـــ وهـي دراسـة فيكتـور سـحاب "إيلاف قريش"(٦٧). قام هذا الباحث بمسح وعـرض جيديـن لكـل الأدبيـات المحيطـة بـالموضوع، سواء المكتوبة بالعربية أو باللغات الأوروبية، وتطرق للمشكلة الرئيسيّة المتمثّلة في دمج الإيلاف في رؤية شمولية للتّاريخ العربي، أي طرح مشكلة العلاقة بين التّجـارة والتّطـورات اللاّحقـة المتمثّلـة في الدّعوة الإسلاميّة والدّولة، وهي نفس المسألة التي طرحتها وأجابت عليها بشكل ضمني الدّراسـات العامّة كدراسة عبد الحي شعبان(٦٨).وقفت دراسة سحّاب على نفس الحقيقة المتمثّلة في "غيـاب" أثر للإيلاف وللتجارة القرشية بعد الإسلام. يندفع سحّاب بشكل جدّي في التأمّل في الأسباب التي ساهمت في نهاية الإيلاف ويردّه لسببين: الأوّل هو الفعل العسكري الذي نظّمه الرسول محمّد من يثرب ومحاربته للإيلاف القريشي. السّبب الثّاني في نظره هو أنّ التّوحد الإسلامي أغنى العـرب في النهاية عـن وجـود الإيـلاف، وإستنتج أن الايـلاف ولـد مـن الفـراغ والحاجـة الى وحـدة بـالمعنى السّياسي للكلمة.

لا يمكن ــ في إنتظار أن تتبلور مضامين هذه الدراسة ــ مناقشة كل نتائج التّوجّهات الـتي إتخذهـا الدارسون في تفسير هذا "الإنكسار التاريخي "، لكن يمكن دائما رسم المسافة النّقديّـة. فـالتّعليلات التي يقول بها سحّاب تبدو لنا ضعيفة. يمكننا أن نتصوّر أن من أهداف المسـلمين في المدينـة ضـرب مصالح المكيين من خلال الإخلال بالوجهة الشماليّة لتجارتهم وهي الوجهة الأهمّ ، لكن ليـس لنـا في الحقيقة مستندات كافية للقول أن الحرب إستهدفت الإخلال بنظام تجاريّ كـامل. تخلـو الرّوايـة من الإشارة إلى محاولات تعطّل حركة التّبادل مع وجهات التّجارة الأخرى، و لم تكن الإغارة علـى القوافل المكّيّة تتجاوز حدود الضّغط السّياسي. كلّ هذا في زمن بعيد عن زمن الإيلاف، لكن رغم هذا لا يحمل لنا تأكيدا على وزن الشّأن التّجاري.

ومن ناحية ثانية لو أخذنا بمضمون الرّواية المتعلّقة بالإيلاف، أي القائلة بوجود نظام تجاري إنبثق من تغيّر مسالك التّجارة، تزعّمته قريش منذ نهاية القرن الخامس وكـانت كـلّ المعطيـات التّاريخيّـة

تسنده، لكان هذا النّظـام بلـغ درجـة مـن التقـدّم و"الإتقـان" يصبـح مـن العسـير إبطالـه بوقـائع عسكريّة هي في نهاية المطاف وقائع صغيرة، ناهيك عن الجـدوى أصـلا مـن إبطالـه. فمـن النّاحيـة الملموسة، لم تحفظ المصادر جدلا جرى بين الرّسول محمد وبين قريـش حـول التّحكّـم في مسـالك التّجارة. هناك علامات لجدل بين الرسول محمد وبين المكّيين حول أمن القوافل المكّيّـة(٦٩) لكـن ليس هناك ما يمكننا من تعميم ذلك على مجمل تبادلات الجزيرة وفي كلّ الإتّجاهات.

أمّا عن إعتبار الإسلام معوّضا للإيلاف، بمعنى أنّه أغنى العرب عن الإيـلاف، وهـي فكـرة قـال بها شعبان (٧٠) أيضا ويبقـى مـن الصّعـب إستيعابها. فليـس مـن اليسـير فهـم هـذه العلاقـة لأنّ الإيلاف هو ـ حسب الرّواية دائما ـ نظام للتّعاون الإقتصادي التّجاريّ في حين أنّ الإسلام عقيدة وتنظيم سياسي وإجتماعي. فالدّولة الجديدة ـ بصرف النّظر عن أهمّيّة جانبها العقائديّ والسّياسي ـ لم يكن للتّجارة فيها شأن كبير حتى يمكن القول أن الإسلام "عوّض" ـــ مـن الناحيـة التنظيميّـة الإيلاف. سـيتمثّل الأفـق الإقتصـادي في الفتـح أو الغـزو، وهـذا النّشـاط في حـدّ ذاتـه يبـدو أبعـد الأنشطة عن المجتمعات التّجاريّة.

إذا أخذنا بعين الإعتبار كلّ الأبعاد السّابقة والّتي يمكن جمعها في ضرورة الـتّرابط والتّكـامل بـين كلّ مستويات التّعبير التّاريخيّ، وإذا ما إتّخذنا طريق الحلّ، أفضى بنا الأمر إلى أحد الإتّجاهين:

الإتّجاه الأوّل أن نقبل بأنّ الإيلاف وما تبعه من هيمنة لقريش على مجمـل التبـادل التّجـاري قـد وجد وبلغ المستوى الذي تصفه به الأدبيات المحيطة بمسألة الإيلاف.

لكن في هذه الحال ـ وبما أن الأمر يتعلّق بمجتمع تاريخي، تخضع وقائعه للمنطق المادّي للأشياء ـ لا يمكننـا أن نفهـم كيـف تفككـت منظومـة الإيـلاف بعـد نجـاح الدعـوة الإسـلاميّة، وفي مرحلـة لم تكتسب فيها هذه الدولـة قـوّة الدّمـج الضروريـة الـتي تمكّنهـا مـن تجـاوز كـل شـبكات الإرتبـاط الإجتماعي السّابقة لها، وهو ما تدلّ عليه حروب الرّدّة.

الإتّجاه الثّاني أن يزيد إعتقادنا في أنّ الرّواية التّاريخيّة تبالغ في أهمية الإيـلاف وفي أثـره علـى البـنى الاجتماعية والاقتصادية، وأنّ التجارة القرشيّة وإن كانت نشطة مثلما يبدو على الأكثر منـذ وقعـة الفيل، فإنّها لم تحتـلّ موقـع الصـدارة والقيـادة لمنظومـة تجاريّـة دوليّـة، تعـود بدايتهـا لنهايـة القـرن الخامس.

من الطبيعي أن يبدو لنا هذا الإتّجاه الثّاني أكثر تكاملا مع مستويات التّعبير التّاريخي "للمجتمع" الحجازي زمن الدّعوة. يمكننا أن نرى في غياب الإيلاف من الأفق التّاريخي بعد تأسيس دولة الإسلام، وهي المسألة التي تثيرها دراسات عديدة ،حجّة على ضعفه من الأصل. بشكل ما يبدو تصوّر عدم وجود نظام للإيلاف أيسر من تصور إندثاره بالطريقة التي إندثر بها بعد الإسلام.

ألا يكون السّبب في صعوبة دمج الإيلاف في سياق سيرورة تاريخية، وبقاء محاولات الرّبط بين الإيلاف والإسلام غير قابل للتّصوّر، ألا يكون كلّ هذا تولّد بالأساس من عدم التّساؤل عن حقيقة المضامين الّتي تسوقها رواية الإيلاف، وتقبّلها كإخبار صحيح؟ هذا ما قد يتضح أكثر، عندما تتجلى كل تناقضات الرّواية وفراغاتها في التأريخ للدور التاريخي الذي قام به هاشم بن عبد مناف، وعندما تتجلّى الصّورة التّاريخية لحقيقية الرّوابط الإجتماعيّة المصاحبة للإيلاف. نعجّل بالقول أنّ السّؤال يولّد سؤالا آخر ـ سنستبطنه في مواطن عديدة من تناولنا للرّواية ـ عن الأسباب الدافعة للمبالغة في شأن الإيلاف. سوف نتبيّن أنّ في إعادة الرواية لوظيفتها الأصليّة ما يزيل جانبا كبيرا من هذا اللّبس.

نواصل رصدنا لأوجه الخلل.

ـ ٣ ـ ٢ ـ الإيلاف والتّجربة التّاريخيّة:

في أيّ سياق تاريخي يمكن أن يكون ولد وعي القرشيين بأهمية التّجارة الدّولية؟

الصورة المتداولة في المصادر أن قصي جمع بطون قريش وأقرّها في مكة. المضمون الأكثر حضورا سواء في رواية إبن إسحاق(٧١) أوفي رواية إبن الكلبي(٧٢)، هو أنّ التّجميع والإستقرار في مكّة تمّ بعد صراع خاضه قصيّ بمساعدة من قضاعة وكنانة ضد بني بكر [بن كنانة] وخزاعة، الّتي كان لها، فيما يبدو، السّيطرة على مكة قبل ذلك التّاريخ. تعكس كلا الرّوايتين بعض الإختلافات في الطريقة التي حقق بها قصي غايته في الهيمنة على مكة. يقول إبن إسحاق أن قصي خاض حربا ضد خزاعة وبني بكر إعتمادا على قومه من قريش و بني كنانة وبعض العناصر من قضاعة، كانت له بهم صلة دمّية، وأنّه إنتصر عليهم ثم تداعوا جميعا إلى تحكيم يعمر بن عوف من كنانة الّذي حكم بأحقية قصي بمكة وأنكر ذلك لخزاعة(٧٣). أما رواية إبن الكلبي فرغم أنها تثبت نفس الخطوط العامّة إلا أنها تدمج عنصرا آخر وهو أن قصي تزوّج حبّى بنت حليل بن حبشيّة الخزاعيّ ،آخر من ولي البيت، وورث عنه قصيّ الدّور وخاض حربا ضد خزاعة وأخرجها من الحرم(٧٤).

لا يتّسع المجال لتناول دقيق للدّور التّاريخي الذي قام به قصيّ، وتعسر في السّياق الحالي المراقبة الشّاملة والدّقيقة لهذه المعطيات. نكتفي بالإشارة إلى أنّ الإخبار ليس الإخبار التّاريخيّ "العادي"، ولا يمكن تناوله من وجهة نظر تسعى للتّمييز بين خاطئه وصحيحه،(وهو أمر يكاد يكون مستحيلا من النّاحية العمليّة)، وإلى أنّ ما يبدو لنا في شكل إختلافات طفيفة بين الرّوايتين يعكس ــ مثلما هو الحال في كلّ ما له علاقة بقريش ـ بلاغات جانبيّة تتجاوز في أهميّتها ما تخبر عنه الرّواية بشكل مباشر، و تعكس الضّغوط المختلفة والمتناقضة أحيانا التي تلقّاها التّاريخ قبل رسوخه في هذه الأشكال. من مظاهر هذه الضّغوط ضرورة إيجاد تاريخ للدّور القرشي في خدمة البيت، وضرورة فرزه عن الدّور الخزاعي، ووضع عمل قصي في ما يشبه السّياق الإسلامي بإضفاء وجه من الحق على عمله. من هذه الزاوية ولا شك يمكن النّظر لما يورده إبن اسحاق من أنّ "... قصي، لما إنتشر ولده، وكثر ماله، وعظم شرفه هلك حليل بن حبشية، فرأى قصي أنّه أولى بالكعبة وأمر مكة من خزاعة وبني بكر، وأنّ قريشا فرعة إسماعيل بن إبراهيم وصريح ولده..."(٧٥). تشعرنا أيضا جوانب في الرّواية بوجود ضغوط يمكن ربطها بالعلاقة التي سادت بين خزاعة وقريش بعد الاسلام، كما تدل على ذلك رواية إبن إسحاق حين يقول :"...وخزاعة تزعم أنّ حليل بن حبشيّة أوصى بذلك قصيّا..."(٧٦).

تتطلّب هذه الجوانب فحصا سوف نتناول جانبا منه في حينه. بشكل عام لا يبدو لنا أن هناك ما يدفع للشّك على الأقل في الخطوط الرئيسية للرّواية المتعلّقة بمرحلة الإستقرار القرشيّ في مكّة، ولا نرى في وصف دور قصي ما يوحي بالإفتعال الكامل، بمعنى أنّ المكوّنات العامّة لصورة دور قصي تبقى مقبولة: لا تسند ـ سواء رواية إبن إسحاق أو إبن الكلبيّ ــ لقصي دورا غريبا أو إستثنائيا بقدر تضع سعي قصيّ للإستيلاء على مكة في الصّورة التّقليدية للصّراع بين القبائل المستقرّة في الحجاز والقبائل أو الفروع من القبائل التي كانت تبحث لها عن مكان هناك إعتمادا على عناصر قديمة لها معها روابط دمّية صحيحة أو مفتعلة وعاكسة لصلات أخرى. بشكل عام جوهر الوقائع يبدو قريبا لما يمكن أن يكون حدث لأنه يأتي خاليا من أي خوارق، ويتّخذ النّصر شكل النّصر العسكريّ "العاديّ".

ما تسوقه الصّورة بشكل لا مباشر، وما يمكن الإحتفظ به في السياق البيانيّ الحالي هو العنصر المتمثّل في **حداثة تجمّع قريش في مكّة**، وهو ما تجمع عليه كلّ المصادر، بما في ذلك مصادر

النّسب(٧٧). يبدو لهذا المضمون ما يعطينا إطلالة جدّيّة على زمن إستقرار قريش في مكّة (جيلين قبل الإيلاف)، ولو كانت هناك إمكانية للتأريخ لصلة قريش بمكة بطريقة أخرى لإتّخذت الرواية إتّجاها آخر. لم يكن بالإمكان، وحتى الزّمن الذي تبلورت فيه الرواية ـ أي المناخ الثّقافي للقرن الأوّل والثاني ـ أن تتولد رؤيا تقول بأقدميّة مطلقة لقريش في مكّة، وأن يتمّ الرّبط بشكل مباشر بين تاريخ قريش في مكّة وبين الدّور الإبراهيمي في تاريخ الحرم. يمكننا أن نتصوّر أنّ سبب ذلك أنّ الوقائع كانت من صلب التّاريخ القبليّ، وما زالت حيّة في ذاكرة النّاس، و لم يكن من الممكن تجاهل هذا التّاريخ وتعويضه بشكل كلّي بتاريخ آخر.

يمكن تركيز النّظر في وجه من"الصّعوبة" الّتي واجهت رواة التّاريخ، صعوبة الرّبط بين تاريخ قريش والدّور الإبراهيمي، وأفرزت في مرحلة أولى ذلك المضمون المنبثّ والقائل بأنّ القبائل التي إستقرت بالحرم قبل قريش قد زاغت كلّها عن سنة إبراهيم. في مرحلة ثانية كان على الرّواية أن توفّق بين حداثة قريش في المكان من ناحية وبين تبرير أولويتها بخدمة الحرم، فأفرزت كذلك المعطى المتمثّل في ربط نسب قريش بنسب إسماعيل،"هم فرعة إسماعيل بن ابراهيم، وصريح نسبه"كما يقول يقول إبن إسحاق(٧٨). سوف يكون على الرّواة مهمّة أخرى أصعب، ضرورة حصر هذا الشّرف في أهل البيت دون سائر قريش(٧٩).

تمثّل كلّ هذه الأبعاد ـ وبشكل غير مباشر لكنّه جدّي ـ حججا على صحّة المعلومة المتمثّلة في حداثة إستقرار قريش في مكة، وحقيقة أنّ هذا الإستقرار تمّ إثر عمل عسكري قاده ونظّمه قصيّ. هذا الجانب الأخير تشهد عليه أيضا مراحل متأخرة من التّاريخ القرشي، كحروب الفجار(٨٠)،حيث لعبت العناصر القرشية أدوارا مختلفة في هذه الحروب، وحيث تبدو قريش في شكل مجموعة شابّة، حديثة التّكون، لها قدرة على مواجهة الأخطار التي تهددها على الأقل من محيطها القبليّ القريب(٨١). تاريخ هذه المرحلة أبعد عن دائرة الإفتعال ويمكن مراقبته إعتمادا على وقائع دقيقة يوردها إبن حبيب بشكل خاص. ما يبقى نسيجا لابدّ منه هو أن يكون في صورة النّجاح القرشيّ شيء من المبالغة لأن في ذلك ما يمثل جزءا من بلاغ أعمّ هو تبرير أحقّيّة العناصر القرشيّة بالصدارة وبقيادة العرب بعد الإسلام.

ـ ٣ ـ ٣ ـ الإيلاف والتّجربة التّجاريّة:

إذا عدنا إلى بحثنا السّابق عن السّياق السّايق التّاريخي ـ الإجتماعي الذي يمكن أن يكون تولد فيه وعي القرشيين بأهمّية التّجارة الدّولية، أي زمن الإيلاف، يمكن لهذين العنصرين الأساسيين من تاريخ قريش قبل الإيلاف ـ والمتمثلين في **حداثة إستقرار** قريش في مكّة **والصبغة "العسكرية"** التي إتخذها هذا الإستقرار ـ أن يساعدانا على تقييم الحجم الحقيقي للتّجارة القرشية ومن ثمّة تناول مسألة الإيلاف.

من ناحية أولى عامة، يبدو لنا أن هذه الصبغة العسكريّة التقليديّة التي إتّخذها إستقرار القريشيين في مكّة في مرحلة قصيّ، تتنافر مع صورة المجتمعات التّجاريّة. أكثر القبائل صلة بالنّشاط التّجاري لا تطغى عليها السّمة المحاربة، ولا يشغلها النّشاط العسكري. يمكن الإعتراض على هذا الرّأي بالقول أن الطّريقة الّتي بها تمكّنت قريش ـ أو فصائل مما أصبح بعد ذلك قريشا ـ من الهيمنة على مكّة هو نمط شائع في المجتمعات القبليّة التّقليديّة الّتي أفرزت قوّة عسكريّة نجحت في حالات عديدة في التّحكم في الطّرق التّجارية و فرضت شروطها على المستقرّين من القبائل العربيّة، ووجدت لها دورا عند الدول التي وظّفتها لمراقبة حدودها مع العالم القبلي، وضمان سلامة المسالك التّجاريّة، كما هو الحال بالنّسبة لـ تنوخ وسليح و غسّان.

لكن يبدو لنا أنّ هذه "القبائل" كانت من ناحية تجمّعات قبليّة واسعة، ومن ناحية ثانية لم تتحوّل هذه التّجمّعات إلى مجتمعات تجاريّة إلاّ بشكل جزئيّ، وبقي دورها الأساسي يتمحور حول القوّة العسكريّة الأصليّة وقدرتها على مراقبة العالم القبليّ. لذلك وجدت مكانا لها في خدمة الإمبراطوريتين في مراحل متوالية، ويمكن أن يدلّنا تداول الدّور في خدمة الإمبراطوريّتين على ضعف كلّ أرضيّة جديدة تولّدت بعد الإستقرار، وعلى أنّ معيار القوّة بقي دائما معيارا عسكريّا. ويمكننا أن نرى في الملابسات المحيطة بإضمحلالها شاهدا آخر على غياب التغيّر في طبيعتها الأصليّة إذ إضمحلّت وتفكّكت بمجرّد فقدانها لعناصر قوّتها أو دخولها في صراع مباشر مع القوّة المحميّة والحامية الّتي كانت تتعهّد فيها قوّتها العسكريّة.

أمّا داخل الجزيرة فلم تتطوّر القبائل العربيّة لحواضر تجاريّة بارزة إلاّ في حال الحواضر اليمنيّة الّتي كان لها تقليد راسخ في الإقتصاد التّجاري. فالقبائل العربيّة الّتي وجدت لها وظيفة وتكليف من قبل حواضر تجاريّة يمنيّة في النّزاع مع حواضر أخرى بقيت في حدود الدّور العسكري، وكانت مهمّتها

الدّفاع عن حوزة الأسواق. ورغم التّقلّص التّدريجي لدور الممالك اليمنيّة لم تبرز إرادة واضحة في تحويل القبيلة العربيّة التّقليديّة إلى قبيلة تجاريّة. لئن وجد هذا الطّموح لدى كندة فقد أخذ إتّجاه تعميق البعد العسكري وتوظيف الأتاوة على الحركة التّجاريّة و لم يتّخذ إتّجاه التّحوّل لقوّة تجاريّة.

في سياق هذه الرّؤية تبدو قريش جامعة للكثير من نقاط الضّعف. فقد جمعها في مكّة نجاح عسكريّ، لكنّها في الواقع مفتقرة لقوّة القبيلة العربيّة التّقليديّة إذ تبدو قريش في شكل قبيلة صغيرة، لم يكن هناك بالضّرورة روابط دمّيّة بين أفرادها (تقول الرّواية أنها كانت متفرقة في القبائل قبل أن يجمعها قصي). أمّا في المستوى العام فلا يبدو لنا أنّ تاريخ المرحلة القبإسلاميّة حفظ أمثلة شاهدة على وجود إمكانيّة لأن تحتل قبيلة صغيرة مكانا بالقوة العسكريّة وأن تحوّله لحاضرة تجاريّة.

إنّ مجرّد إستقرار قريش، وبصرف النّظر عن نشأة الإيلاف، لا يمكن تصوّر حدوثه بالشّكل الموصوف إلاّ إذا كان بتكليف أو بسند من قوّة أخرى، وبعض العناصر من الرّوايات تبدو صادقة لأنّها لم تخف علينا تلك القوّة المساندة. من ذلك أنّ قصيّ في حربه ضد جرهم وخزاعة إستنجد بأخواله من بني عذرة، مما قد يعني إهتماما من قبل قبائل قضاعة بالشأن المكّي منذ زمن قصي(٨٢).

ألا يكون من وظائف رواية الإيلاف، والقول بأنّ التّجارة كان منطلقها مكّة فرز تاريخ قرشيّ مميّز في مرحلة أولى وتأكيد مبدأ المركزيّة في مرحلة ثانية؟ نحتفظ بهذا البعد.

ـ **أمّا من النّاحية الخاصّة**، فإذا كان إنتقال قريش لمكّة هو أمر حديث العهد وأنّ هذا الإستقرار تمّ إثر عمل عسكري، يصبح من الصّعب أن نتصور أسبقيّتها في "التّفطّن" لفراغ تجاري في مجمل التّجارة الشّرقية، لا سيّما أنّ الرّواية ـ رواية الإيلاف ـ تريد أن يكون الدّور إنطلق بعد الإستقرار بجيلين فقط، أي على يد الجيل الذي ينتمي له ـ في منطق الرّواية ـ هاشم بن عبد مناف. كيف كانت المدّة الزّمنيّة كافية لتحقيق التّحوّل ؟ كيف أمكن أن تتولّد طبقة تجارية واعية بوجود فراغ في التّجارة الدولية؟ متى حدث ذلك الدّور؟ وبأي وسيلة تراكمت الفوائض الضّروريّة لممارسة التّجارة القوافليّة البعيدة المدى؟

ما يعطي هذه الأسئلة أعماقا إضافيّة هو أنّ الأمر يتعلق ـ من خلال الرّواية دائما ـ بتجارة دولية، لا بدّ أن يسبقه دور في التّجارة المحلية المحدودة. كيف أمكن تجاوز مشاكل الإستقرار و تجاوز الصّراع القبلي في مكّة ومحيطها، والحصول على "إعتراف" القبائل المجاورة والسّيطرة على النّشاط

التّجاري المحلّي وإكتساب التّجربة الضّروريّة، كلّ ذلك خلال الجيلين اللّذين سبقا إنبثاق دور هاشم؟

لا تعطينا الصورة المنبثّة في المصادر(٨٣) أيّ مخرج لأنّها لا تسند دورا تجاريا للعناصر الّتي جمعها قصيّ قبل إستقرارها في مكّة، و نرفض أن نتصوّر أن النّماء التّجاري في مكة كان من برنامج قريش قبل إستيلائها على مكّة، كما لا يمكن أن نتصوّر ـــ حتى وإن إفترضنا أن للقبيلة تقاليد تجاريّة راسخة ــ أن تنتقل قبيلة متاجرة لتأسس لحاضرة تجاريّة في مكّة، لترتبطها في مرحلة ثانية مع الوجهات الأصليّة للتّجارة. يضاف إلى كلّ هذا أنّ مكّة لم تكن تمثّل في القرن الرّابع الميلادي إلاّ قرية من ضمن القرى الكثيرة المنبثّة على الممرّ الطّريق التّقليديّ لغربي الجزيرة العربية. ألا يكون من "الأجدى"، في هذه الحال، بقاء القبيلة قريبا من الوجهة الرئيسيّة للتّجارة التي تمثلها بلاد الشّام؟

إذا ما حاولنا الآن تصور مجمل هذا الدور في سياق تاريخ القبائل العربية، هناك ما يدفع للتساؤل عمّا يمكن أن يكون هيّأ قريشا، في أواخر القرن الخامس، لأن تكون موطنا لنشأة نظام تجاري في حين توجد قبائل أو حواضر "مؤهّلة" أكثر من قريش للتّفطن لدور ما في التّجارة الدّولية.

معلوم أنّ التّجارة القوافليّة، وما كان لها من دور في الرّبط التّقليديّ بين موارد التّجارة الشرقيّة وبين الأسواق المتوسّطيّة، سواء بواسطة المسالك التقليديّة عبر الفرات أو بواسطة المسالك الصحراوية من جنوبي بلاد الشام، لا يمثل نشاطا مستحدثا أو غريبا عن التّجربة التّاريخية الشّرقية. حول هذا النّشاط تمحورت عدّة أدوار تاريخيّة من أبرزها ولا شك دور الممالك اليمنيّة، وصولا إلى تدمر والبتراء.

نتيجة لذلك، لم تكن التّجارة أمرا مجهولا، وقد عرفت "الجاهليّة القريبة" شبكة من التّبادل التّجاري جسّمتها تلك الأسواق المنتشرة خاصة على أطراف الجزيرة العربيّة، ومن النّصوص(٨٤) ما يعطي الأدلّة الكافية على دورية هذه الأسواق وتكاملها، وعلى شيوع هذا النّشاط لدى عدد كبير من القبائل وفي أنحاء مختلفة من الجزيرة ومشاركتهم فيه، وعلى إنفتاح بعض هذه الأسواق الواقعة على الضّفاف الجنوبية للجزيرة على الوجهات التّقليديّة للتّجارة الشرقيّة(صحار، حضرموت، الرّابية، دومة الجندل). يبدو التّبادل في شكل حركة رابطا بين مختلف جهات الجزيرة سواء لترويج بعض المواد النّادرة أو لتحقيق شكل من التّكامل بترويج فوائض الإنتاج لمختلف هذه المدن والجهات، مثلما هو الحال بين المستقرين من أهل الواحات، وبين سكّان البوادي من القبائل

التي كانت تمارس أشكالا مختلفة من الإقتصاد الرّعوي. لم تكن التّجارة في محيط زمن الإيلاف نشاطا غريبا أو مستحدثا في "الثّقافة الإقتصاديّة" لعرب الجزيرة، بل هناك ما يدلّ على شيوع ثقافة تجاريّة وبلوغها مرحلة من التّقدّم. فهل من مكان لإكتشاف أهميّة التّجارة؟

ينطلق الفهم المتداول للإيلاف من أنّه مرور من مرحلة التّجارة المحلّيّة إلى مستوى التّجارة الدّوليّة البعيدة. لكن ما يمكن ملاحظته أنّ أسواق الجزيرة ـ كما سلف ـ كانت من الأصل تأمّن شكلا من الرّبط بين جهات وبين مصادر التّجارة الشرقيّة. لئن قبلنا بوجود تحوّل يبقى من غير المفهوم كيف يمكن أن يكون الإنفتاح على التّجارة الخارجية أمرا مستحدثا، له صبغة فجئيّة، لأنّ من شأن التّبادل الذي تأمّنه الأسواق، وما يصحبه من إحتكاك ثقافي أن ينشر الوعي بوجود إمكانيّة جديدة لهذه التّجارة وأن يفطّن عددا كبيرا من ممتهني التّجارة بكلّ آفاق جديدة إنفتحت حديثا للتّجارة القوافلية البعيدة، وأن يتم التّطوّر بشكل تدريجيّ وأن نتتفي إمكانيّة أن يكون إكتشافه أمرا فجئيّا أو قرارا آنيّا تتّخذه جماعة بشريّة وتتولّى صدارته.

من الضّروري النّظر للتّجارة داخل واقع أكثر ترابطا وحركيّة. معلوم أنّ وحدة الجغرافيا ولدت في الجزيرة العربية، وبشكل مبكر، وحدة الثّقافة. لقد كانت الدّراية الجغرافيّة ببلاد العرب وجها من أوجه الثّقافة العربية في الجاهلية، قسما من ثقافة القبيلة يتحاكاها رعاتها وشعراؤها منذ إنبثاق الأزمنة التّاريخية. ما بقي في طيات كتب الأدب عن أولئك الشّعراء الجاهليين وهم يجوبون الجزيرة طولا وعرضا، وما بقي من حكمة وإنفتاح في أفواه الحكماء والخطباء ما يحمل كلّ الدّليل. ما وصلنا في طيّات الأدب يدل أيضا على أنّ العربي في الجاهلية كان يعرف الجزيرة ربّما أكثر مما يعرفها ساكنها اليوم، وكان له دون شكّ المعرفة الكافية الّتي تساعده على إجتيازها دون أخطار. ألم يكن التّرحال في جوهره إستغلالا أقصى لثروة الطّبيعة؟

أمّا إذا كان لابدّ من وجود قطاع مميّز من القبائل العربيّة فيه إمكانيّة أكبر لتحويل التّجارة من تجارة محلّيّة إلى تجارة دوليّة فيأخذ تفكيرنا إتّجاها آخر. في المرحلة موضوع النّظر ـــ أي حوالي منتصف القرن الخامس ـ لا يمكن أن يكون غاب أثر التّجربة التّجاريّة اليمنيّة. كان دور الممالك اليمنيّة كواسطة مع التجارة الإفريقيّة والآسيويّة قد تلاشى بفعل الصّراع لإحتلال اليمن، وما رافق ذلك من حركة للتّبدّي عاشها اليمن إبتداء من القرن الثّالث(٨٥). رغم هذا يمكننا أن نتصوّر القبائل المنحدرة من أصول يمنيّة قد إختزنت التّجربة التّاريخيّة، ويتّجه تفكيرنا بوجه خاص لتلك القبائل

اليمنية، سواء كان ذلك بالأصل أم بشكل من الإنتماء الثّقافي، المهاجرة إلى يثرب ووادي القرى وأطراف بلاد الشّام والمحتفظة بأواصر القربى مع اليمن الجغرافي، المقتربة من الأسواق المتوسّطيّة عبر بلاد الشام ، مثل قبائل الأوس والخزرج وقضاعة وكلب. هذه القبائل تحتلّ، بإنتمائها الأصليّ من ناحية و بمراكز حلولها الجديدة من ناحية أخرى الوجهات الرئيسيّة للتجارة: اليمن وأطراف بلاد الشام(ولعلّ هذا من المضامين التي شكّلت مفهوم اليمنيّة المتأخّرة). يمكننا أن نتصور تأمينها لدور متعاظم في التّجارة القوافلية سواء بالنّظر لقوّتها الذاتيّة المتمثّلة في إختزانها لتجارب قديمة أو بتلاقحها مع التجربة التّجاريّة المتفشّية في شمال الجزيرة و جنوبي بلاد الشام. لا يمكن أن تكون هذه التجربة تلاشت تماما عن الذاكرة. إذا توفرت آفاق إقتصاديّة جديدة للتّجارة أو توفّرت إمكانيّة للربط والتّوسع ، ولو بواسطة أمكنة من داخل الجزيرة مثل مكّة أو غيرها ، فبعيد عن التّصوّر أن يبقى ذلك خافيا على هذه القبائل اليمنية.

بناء على كلّ هذه المعطيات من الصّعب، من جديد، أن نسلّم بإنبثاق للوعي بأهمّية التّجارة القوافليّة يتمّ في الحجاز الجنوبي ومن قبل قبيلة حديثة الإستقرار وليس لها سابقة كبيرة في التّجارة.

في سياق البحث عن الظّرف التّاريخي المؤدّي لتعاظم أهمّية مكة، تثير دراسات عديدة مسألة الصّراع البيزنطي الفارسي، وإعادة تنشيط الطريق التّجارية التّقليدية، الّتي ربطت منذ العصر القديم بين بلاد الشام وبلاد اليمن، وتثبت دراسات كثيرة أنّ تعاظم مكانة الجهة الغربيّة من الجزيرة لا يمكن فهمه دون هذا العامل. نهمل الجانب العام من هذه الأبعاد و نركّز النّظر، من جديد، في مسألة دور قريش و تصدّرها للتّبادل التّجاري، لأنّ الصّورة تبدو مرّة أخرى مليئة بالإضطراب.

إذا تناولنا المسألة في المستوى المجرّد ـ أي بصرف النّظر عن الجماعة البشريّة الّتي ستملء الدّور ـ يمكن أن يتولّد الدّور من حاجة أصليّة لواسطة في التّبادل. لكن ألا يجب أن يأتي السّعي لملء الفراغ من أصحاب التّجارة الأصليين(أي من الفرس أو من البيزنطيين)، لأنّهم المرشّحون للوعي بهذا الفراغ؟. لكن ما يثير الإنتباه ويبدو دافعا ـ من جديد ـ للرّيبة في مسألة الإيلاف أنّ الرّواية لا تذكر أي مسعى قام به أصحاب الحاجة الأصليين، و"تصرّ" على أنّ الوعي تولّد في قريش، في حين أنّه من غير القابل للتّصوّر أن يكون صاحب الدّور التّكميلي هو المبادر. بمعنى آخر يجب علينا أن نقبل بالصّورة التّالية للوقائع: [حدث فراغ في وسائط التبادل بين الفرس وبين البيزنطيين من ناحية، و"موارد" التّجارة الشّرقيّة من ناحية أخرى فتفطنت قريش لذلك وإقترحت الإيلاف على

القيصر.] إمّا أن تكون هذه الصورة مفتعلة تاريخيّا أو أن الرّواية ناقصة المضمون وتخفي عنّا جانبا من الحقيقة. بالمقابل ما يمكن تصوّره، كأمر قابل للحدوث هو أن يأتي مبعوث من القيصر يبحث عن وسائط للتّجارة، وأقصى ما يمكن تصوّره أن تأتي المبادرة من قبائل لها إحتكاك إجتماعيّ وتاريخي مع القوى الكبرى السّاعية للهمينة على حركة التبادل.

– تسند الرّواية لقريش دورا مستمرّا وخطيّا من نهاية القرن الخامس وحتى الإسلام ، لكنّها لا ترينا أي أثر لهذا النّماء التّجاري على القبائل العربيّة داخل الجزيرة، في حين أنّ الإيلاف في صورته الأصليّة، في رواية إبن الكلبي وإبن حبيب، هو إشراك للقبائل في التّجارة. هل يمكن أن تكون المبادلات إستمرّت طوال قرن كامل (من أواخر الخامس إلى نهاية السّادس) و لم يبرز من رجال القبائل تجار يضاهون تجّار قريش؟ ما يثير التّساؤل أنّ النّشاط التّجاري ـــ سواء بالنّظر لطبيعته كنشاط تجاري أو بالنّظر للظّروف التّاريخية العامة للجزيرة ـــ لا يمكن أن يتّخذ شكل النّشاط الحصري في فئة واحدة ولمدّة تمتدّ من القرن الخامس إلى الإسلام. لا يشعرنا واقع القبائل، وحتى القريبة منها إلى مكّة، وفي أزمنة بعيدة عن الإيلاف بعدم وجود أثر حقيقي لتجارة كبيرة، ويدفعنا هذا للنّظر بعين الرّيبة لحجم التّجارة القرشيّة في الجاهليّة.

الحصيلة

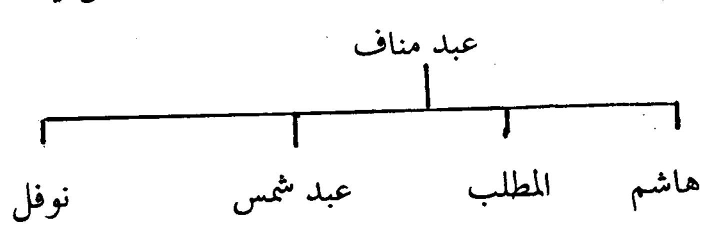
لا نجد في السّياق التّاريخي العام مكانا لأن تكون قريش **منشأ الإيلاف**، لكن لا يمثّل ذلك في حدّ ذاته نتيجة، وقد أشرنا لذلك في مقدّمة هذا الفصل. من الواضح أنّ ما سيطر على البيان هو التّساؤل عن مدى حقيقة المحوريّة القرشيّة في المرحلة القبإسلاميّة، لكنّه ليس حكما ينفي أن تكون قريش مارست النّشاط التّجاري في الجاهليّة، كما لا يعني توفيرا لعناصر جداليّة عامّة. القيمة الوحيدة لكلّ الملاحظات السّابقة أنّها ـ لنذكّر بذلك ـــ ترسم المسافة النّقديّة، وترسم داخلها حدود المسألة التّاريخيّة، نتيجتها الوحيدة هيّ رسم شعور بأنّ الإيلاف، في شكله الذي ترسمه له الرّواية التّاريخيّة، يبدو فاقدا لإمتداداته وأسبابه التّاريخية.

لنتبيّن كيف تخبرنا الرّواية عن الإيلاف؟

الفصل الثّاني: مسألة هاشم والإيلاف بين التّواريخ والتّفاسير.

يستند الإخبار عن نشأة نظام الإيلاف في قريش كما أشرنا سالفا(١) في رواية إبن الكلبيّ، سواء في صيغتها الواردة في تاريخ الطّبري(٢)، أو بصيغتها الأكثر وضوحا والواردة في كتاب المنمّق لإبن حبيب(٣)، كلاهما يسند لإبن الكلبي، وبديهيّ أنّ مضامين هذه الرّواية أو مضامين فرعيّة منها منتشرة في مصادر كثيرة، وكان لتاريخ الطّبري دون شك دورا كبيرا في إنتشارها.

توفّر رواية النّسب ـ سواء الواردة منها في **مصادر النّسب** أو في مصادر التّاريخ العام ـ لتاريخ الإيلاف أرضيّة و بنية في علاقات القرابة الدّميّة، بإعتبار أن أطراف الإيلاف الأربعة هم إخوة في الأصل، ينحدرون من أب واحد هو عبد مناف. لا إختلاف على البنية العامة بين رواية إبن الكلبيّ للنّسب(٤)، ورواية مصعب الزبيري(٥) وصولا لرواية إبن حزم(٦). أعطى "النّسّابة"، الهيكل العام ووفّروا للرّواية أرضيّة في بنى القرابة(٧)، وإنتشر الكلّ في المصادر التّاريخية المختلفة.



لم"يبق" "للمؤرّخين" الأوائل منهم والمتأخّرين إلاّ ملء هذا الإطار بالأخبار المتصلة بكلّ فرع أو بمختلف الصّلات التي كانت بين هذه الفروع، وأصبحت هذه الأدوار التّاريخية تحيل إلى أشخاص أعلام، توسّعت عائلاتهم وتحوّلت مع الزّمن إلى مجموعات أو عائلات خاضت المنافسة السّياسيّة المعروفة، سواء بينها كفروع في الجاهليّة أو بعد ذلك في زمن الدّعوة الإسلاميّة ودولة الإسلام.

الحصيلة أنّ الصّورة العامة لا ينقصها التّماسك بالنّظر لتناغم بين التّاريخ وبنى القرابة. من هذه الصّورة تولّد الفهم المنتشر في الدّراسات القديمة والحديثة، ويمكننا التّدليل سواء بدراسة محمد حميد الله أو فيكتور سحّاب كأمثلة(٨): كلاهما إعتمد رواية إبن الكلبي الواردة في تاريخ الطّبري، ووجّهوا إهتمامهم لشروحها في المنمّق لإبن حبيب. ساد هذا المضمون أيضا في كتب التّاريخ

العام، وكثيرة هيّ الدّراسات الّتي ساقت شجرة نسبيّة لقريش ولمختلف فروعها، ونسجت على منوال النّسب(٩). وفّر النّسب في النّهاية صورة مختزلة لواقع المجتمع الدروس.

كان لنا في الفصل الأوّل منطلق مختلف إذ بدأنا بقياس الصّورة العامّة لإنبثاق الإيلاف في قريش بمقياس ما هو قابل للحدوث، وكانت الحصيلة مختلفة أيضا إذ تلخّصت في شعور بأنّ تاريخ الإيلاف، بالنّظر للإطار التّاريخي الخاص بقريش، أو بالنّظر للإطار العام، يدفع في إتّجاه الكثير من التّساؤلات عن حقيقة ما حدث فعلا. لكن الشّعور العام بخلل كبير في نسق الفهم لا يعفي الدّارس من تناول الإخبار والكشف عن صلاحيّاتها كما عن حدودها. من هذه الفقرة نبدأ في النّظر للإيلاف من داخل الإخبار.

هناك ضرورة لملاحظتين:

ـ الأولى أنّ تناولنا للرّواية سيكون على خطّين متوازيين، دقيق ومفتوح في نفس الوقت. دقيق لأنّه لا يقتصر على "إستثمار" مضامين المصادر في مستواها الإجماليّ بل ينتبه كثيرا للجزئيّات، ومفتوح لأنّه لا يحصر الحجّة في الشّواهد المباشرة الواردة في النّص التّاريخي بل ينتبه أيضا للفراغات والنّقائص ويحوّلها بدورها لموضوع للفحص والتّحقيق في مرحلة موالية بواسطة علم النّسب. لأسباب عمليّة نميّز بين محطتين متميّزتين: الأولى: "الرّواية التّاريخيّة عن الإيلاف"، الثّانية: "من الرّواية إلى أبعاد المسألة التّاريخيّة".

ـ الملاحظة الثّانية أنّنا سنوجّه إهتماما خاصّا للدّور المسند لهاشم بن عبد مناف. قد يبدو هذا التّركيز على هاشم "إعتباطيّا"، إذ يمكن التّساؤل لماذا هاشم دون غيره من أطراف الإيلاف؟ لهذا التّوجه تبريرات من ثلاثة مستويات: الأوّل أنّنا نتجاهل، بشكل مؤقّت دون شكّ، البنية العامّة "الجاهزة" للنّسب الّتي يمثّلها وجود رابطة بالأبوّة من عبد مناف، وقد أشرنا في مقدّمة هذه الدّراسة إلى أنّ بنى النّسب لا تمثّل فقط جانبا تكميليّا لنصوص الأدب التّاريخي بقدر ما هيّ أطر توجّه التّفكير في المسائل. بشكل ما لا ننطلق من مبدأ المساواة الّتي تقول به الرّواية بين هاشم وبين بقيّة أطراف الإيلاف.

السّبب الثّاني سبقت الإشارة إليه أيضا في المقدّمة يتمثّل في إلى أنّ التّخطيط هو تخطيط للعرض و لم يكن في الأصل تخطيطا للبحث، بمعنى أنّ مبرّرات توجيه النّظر لهاشم تولّدت في سياق البحث والتّقصّي، وسيتبيّن ذلك في نهاية هذا الفصل. البعض من المبرّرات تأتي من التّاريخ العام ولا

تقتصر على حدود النّصوص المتعلّقة بالإيلاف. فالتّاريخ في مستواه العام يؤشّر لوجود خصوصيّة للفرع الهاشمي: له يسند دور كبير في إنبثاق التّجارة، وفي الفرع الهاشمي إنبثقت الدّعوة الإسلاميّة، والفرع الهاشمي هو الّذي أبعد من حلبة التّاريخ بمقتل علي بن أبي طالب، وحوله تمحورت حركات ~~المعارضة~~ المعارضة للحكم، وكلّ التّاريخ المشترك من زمن التّجارة إلى زمن الدّولة مرورا بزمن الدّعوة لم يكن كافيا لتوحيد هذه الفروع الصّغيرة في إتّجاه سياسيّ واحد، رغم ما يسند لها من دور مشترك في نشأة التّجارة، وما يقال عن إنحدارها من أصول دمّية مشتركة. نركّز النّظر في ما يتعلّق بهاشم لأننا نشعر أنّ رواية الإيلاف وما يتضامن معها من تركيبات النّسب قد لا يمثّل إلاّ تاريخا متأخّرا غابت منه حقيقة الإيلاف. طبيعيّ ألاّ تتّضح هذه الأبعاد إلاّ في نهاية هذه الدّراسة.

ـ ١ ـ هاشم والإيلاف في الأدب التّاريخي المركزيّ:

لم يكن هاشم أوفر حظّا من شخصيّات أخرى كثيرة جرت حياتها في المرحلة القبإسلاميّة(١٠). لقد تمّ تناول الأدوار المسندة إليه في سياق التّاريخ العام للتّجارة القرشية والإيلاف، ولم تتجاوز "النتائج" المضامين الإخبارية الأوليّة العامّة، في حين أنّ هذه المضامين تطرح ـ مثلما سيتبيّن ذلك ـ مسائل كثيرة على الوعي التّاريخيّ، سواء بالنّظر لبلاغاتها المختلفة والمتنافرة أحيانا، أو بالنّظر لضرورة السّعي للعبور بواسطتها نحو الصّورة التّاريخية لهاشم.

ترسم الرّواية التّاريخية لهاشم بن عبد مناف صورة مركّبة من عنصرين أساسيّين: الأوّل يمثّله دوره الرّيادي في توسيع أفق التجارة المكية بتأسيسه لنظام الإيلاف القرشي وثانيهما دوره في خدمة الحرم المكي بعد وفاة والده عبد مناف بن قصى بتأمينه خدمات الحرم. تؤكّد هذه الصورة بعض العناصر الفرعية، منها أنه كان من خدّام الحرم بإطعامه للحجاج وأنّه كان من أجواد قريش ومن أشرافها. لكن تثير الإنتباه إشارات أخرى، منبثّة في المصادر المختلفة، في نفس المصادر العامّة والمتداولة، لا تتناغم بالشّكل المرضي مع دور هاشم في الإيلاف. من ذلك مثلا ما يرد في أنساب الأشراف للبلاذري، أنّ هاشم توفي وعمره خمسة وعشرون سنة(١١)، وما يرد في شأن وفاته بغزّة، وأحيانا في شأن ولادته بغزّة من أرض فلسطين(١٢)، وأنّ إسمه الأصليّ عمرو (١٣). لا شكّ أنّ تركيز النّظر على ما كان له من دور في التّجارة جعل هذه المعلومات لا تثير فضولا كبيرا.

إذا ما إنطلقنا من مبدأ أنّ الإسناد يحيل لمصدر الخبر- وسيكون هذا موضوعا لتساؤل قادم — يمكن جمع الأخبار المنبثة في المصادر الأساسيّة(١٤) في رافدين أساسيّين:

الرّافد الأوّل يمثّله إبن الكلبيّ، وهو كما أشرنا سابقا، الأكثر حضورا في مختلف المصادر، لكنّ أوّل ما يثير الإنتباه هو أنّ ما يرد مسندا لإبن الكلبيّ ، يرد بسلاسل إسناد مختلفة و بمضامين مختلفة. ما يثير الإنتباه ويعمّق ربّما من أبعاد هذه الملاحظة الأولى، أنّ هذه الرّواية لا ترد في جمهرة النّسب(١٥). لأسباب عمليّة لا نكتفي بالإحالة على المصادر، بل نستحسن إيراد أهمّ الروايات تقريبا لمضامينها وتيسيرا للإحالة عليها.

— ١ — يرد في طبقات إبن سعد: " قال:أخبرنا هشام بن محمّد بن السّائب **الكلبّي** عن أبيه عن أبي صالح عن إبن عباس قال: كان **إسم هاشم عمرا** ، وكان **صاحب إيلاف قريش** ، وإيلاف قريش دأب قريش، **وكان أوّل من سنّ الرّحلتين لقريش، ترحل إحداهما في الشّتاء إلى اليمن وإلى الحبشة** إلى النجاشي فيكرمه ويحبوه ، **ورحلة في الصّيف إلى الشّام إلى غزّة وربما بلغ أنقرة** فيدخل على قيصر فيكرمه ويحبوه، فأصابت قريشا سنوات ذهبن بالأموال، **فخرج هاشم الى الشّأم** فأمر بخبز كثير فخبز له، فحمله في الغرائر على الإبل حتى وافى مكة فهشم ذلك الخبز ، يعني كسره وثرده ، ونحر تلك الابل. ثمّ أمر الطّهاة فطبخوا، ثم كفأ القدور على الجفان، فأشبع أهل مكة، فكان ذلك أوّل الحيا بعد السّنة التي أصابتهم فسمي بذلك هاشما، وقال عبد الله بن الزبعري في ذلك :

عمرو العلى هشم الثّريد لقومه   ورجال مكة مسنتون عجاف"(١٦).

— ٢ — يرد في كتاب المنمق لإبن حبيب:

"حدّثنا أبو بكر الحلواني قال حدّثنا أبو سعيد السّكري قال أخبرنا أبو جعفر محمد بن حبيب عن **إبن الكلبي** قال]: كان من حديث الايلاف أن قريشا كانت تجّارا وكانت تجاراتهم لا تعدو مكة، انما يتقدم عليهم الأعاجم بالسّلع فيشترون منهم ثم يتبايعونه بينهم ويبيعون من حولهم من العرب، فكانت تجارتهم كذلك حتى **ركب هاشم بن عبد مناف الى الشام** فنزل بقيصر وإسم هاشم يومئذ عمرو، فكان يذبح كل يوم شاة فيصنع جفنة ثريد و يدعومن حوله فيأكلون....وبلغ ذلك قيصر فدعا به ، فلما رآه وكلمه أعجب به وكان يرسل إليه فيدخل عليه ، فلما رأى مكانه منه قال له هاشم : أيّها الملك إن لي قوما وهم تجّارالعرب فإن رأيت أن تكتب لهم كتابا تؤمنهم وتؤمن تجارتهم فيقدموا عليك بما يستطرف من أدم الحجاز وثيابه فيكونوا يبيعونه عندكم فهو أرخص عليكم. فكتب له كتابا بأمان من أتى منهم. فأقبل هاشم بذلك الكتاب فجعل كل ما مرّ بحي من العرب بطريق الشّام أخذ من أشرافهم إيلافا...فأتاهم بأعظم شيء أتوا به فخرجوا بتجارة عظيمة، وخرج هاشم يجوّزهم ويوفيهم إيلافهم الذي أخذ لهم من العرب، فلم يبرح يوفيهم ذلك ويجمع بينهم وبين أشراف العرب حتى ورد بهم الشّام وأحلّهم قراها ، فمات في ذلك السّفر بغزّة من الشّام...**فلما مات هاشم خرج المطلب بن عبد مناف إلى اليمن** فأخذ من ملوكهم عهدا لمن تجر قبلهم من قريش،ثم أقبل يأخذ الإيلاف ممن مر به من العرب حتى أتى مكة على مثل ما كان هاشم أخذ ...**وخرج عبد شمس بن عبد مناف الى ملك الحبشة** فأخذ منه كتابا وعهدا لمن تجر قبله من قريش....**وخرج نوفل بن عبد مناف** وكان أصغر ولد عبد مناف.... إلى العراق فأخذ عهدا من كسرى لتجّار قريش..."(١٧) .

ـ ٣ ـ يرد بواسطة إبن حبيب رواية منسوبة أيضا لإبن الكلبيّ: "الكلبيّ قال:كانت قريش تعوّدت رحلتين إحداهما في الشتاء إلى اليمن والأخرى في الصّيف إلى الشّام ، فمكثوا بذلك حتى إشتدّ عليهم الجهد وأخصب تبالة وجرش وأهل ساحل البحر من اليمن ، فحمل أهل السّاحل في البحر وحمل أهل البرّ على الإبل فأرفأ أهل السّاحل بجدّة وأهل البرّ بالمحصب فإمتار أهل مكّة ما شاؤوا وكفاهم الله الرّحلتين اللّتين كانوا يرحلون إلى اليمن والشّام ، فأنزل الله عزّ وجلّ"لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشّتاء والصّيف"، وقوله" أمنهم من خوف" يريد خوف العدوّ وخوف الجذام ، فليس في الأرض قرشيّ مجذم وإيلاف قريش يعني دأب قريش رحلة الشّتاء والصّيف فأصابت قريشا سنوات ذهبن بالأموال ، فخرج هاشم إلى الشّام فأمر بخبز له فحمله في الغرائر على الإبل حتى وافى مكّة فهشم ذلك الخبز ونحر تلك الإبل ثمّ طبخها وألقى القدور على ذلك الخبز فأطعم أهل مكّة وأشبعم ، وكان ذلك الحيا ، فقال في ذلك وهب بن قصيّ بن كلاب:

تحمّل هاشم ما ضاق عنه   وأعيا أن يقوم به إبن بيض

أتاهم بالغرائر متأقات   من أرض الشّام بالبرّ النّقيض

فأوسع أهل مكّة من هشيم   وشاب الخبز باللّحم الغريض

فظلّ القوم بين مكلّلات   من الشيزي وحائرها يفيض.(١٨).

ـ ٤ ـ يبدأ الطّبري(١٩) بما يشبه الحوصلة "لما بلغه" عن الدّور التاريخي لهاشم، دون إسناد لكن نفس الرّواية الّتي يوردها الطّبريّ ترد في البلاذري(٢٠)، ويتبيّن أنّها من أدب إبن الكلبيّ. يقول: "إسم هاشم عمرو، وإنّما قيل له هاشم لأنّه أوّل من هشم الثّريد لقومه بمكّة وأطعمه... ذكر أن قومه من قريش ،كانت أصابتهم لزبة وقحط، فرحل إلى فلسطين، فإشترى منها الدّقيق، فقدم به مكّة، فأمر به فخبز له ونحر جزورا،ثمّ إتّخذ لقومه مرقة ثريد بذلك الخبز.

وذكر أنّ هاشم أوّل من سنّ الرّحلتين لقريش:رحلة الشتاء والصّيف.

ويورد الطّبري رواية ثانية مسندة هذه المرّة لإبن الكلبيّ، يقول: "حدّثت عن هشام بن محمّد،عن أبيه،قال: كان هاشم،وعبد شمس ـ وهو أكبر ولد عبد مناف ، والمطّلب ـ وكان أصغرهم ـ أمّهم عاتكة بنت مرّة السّلميّة، و نوفل ـ وأمّه واقدة ـ بني عبد مناف، فسادوا بعد أبيهم جميعا، وكان يقال لهم المجبّرون ... **فكانوا أوّل من أخذ لقريش العصم، فإنتشروا من الحرم، أخذ لهم هاشم حبلا من ملوك الشّأم الروم وغسّان، وأخذ لهم عبد شمس حبلا من النّجاشيّ الأكبر، فإختلفوا بذلك السّبب إلى أرض الحبشة، وأخذ لهم نوفل حبلا من الأكاسرة، فإختلفوا بذلك إلى العراق وأرض فارس، وأخذ لهم المطّلب حبلا من من ملوك حمير**، فإختلفوا بذلك السّبب إلى اليمن، فجبّر الله بهم قريش، فسموا المجبّرين.(٢١)

ـ ٥ـ يورد البلاذري رواية مسندة لعباس بن هشام بن الكلبي< عن أبيه < عن جدّه < عن أبي صالح < عن إبن عبّاس قال: "أصابت قريش سنة ذهبت بأموالهم وأقحطوا فيها، وبلغ هاشما ذلك وهو بالشأم، **وكان متجره بغزة وناحيتها.** فأمر بالكعك والخبز، فإستكثر منهما. ثمّ حملا في الغرائر على الإبل حتى وافى مكّة. فأمر بهشم ذلك الخبز والكعك، ونحرت الإبل الّتي حملت. فأشبع أهل مكّة وقد كانوا جهدوا...(٢٢).

يورد البلاذريّ رواية أخرى لا يسندها لإبن الكلبي لكن يمكننا أن نرجّح أنّها عنه لأنّها ترد في سياق أخبار منسوبة كلّها لإبن الكلبيّ يقول: "وكان هاشم بن عبد مناف صاحب إيلاف قريش الرّحلتين، وأوّل من سنّها. وذلك أنّه أخذ لهم عصما من ملوك الشّام، فتجروا آمنين. **ثمّ إن** أخاه عبد شمس أخذ لهم عصما من صاحب الحبشة،

وإليه كان متجره. وأخذ لهم المطّلب بن عبد مناف عصما من ملوك اليمن. وأخذ لهم نوفل بن عبد مناف عصما من ملوك العراق. فألفوا الرّحلتين في الشّتاء إلى اليمن والحبشة والعراق وفي الصّيف إلى الشأم..."(٢٣)

ـ الرّافد الثّاني تمثّله رواية إبن إسحاق.

يرد في سيرة إبن هشام، قال ابن اسحاق:" فولي الرفادة والسقاية هاشم بن عبد المناف، وذلك أن عبد شمس كان رجلا سفارا قلّما يقيم بمكة، وكان مقلاً ذا ولد، وكان هاشم موسرا فكان، فيما يزعمون – **إذا حضر الحاج قام في قريش** فقال: يا معشرقريش، إنكم جيران الله وأهل بيته، وإنه يأتيكم في هذا الموسم زوار الله وحجاج بيته، وهم ضيف الله، وأحق الضيف بالكرامة ضيفه، فاجمعوا لهم ما تصنعون لهم به طعاما أيامهم هذه التي لابد من الاقامة بها، فإنه والله لو كان مالي يسع لذلك ما كلفتكموه . فيخرجون لذلك من أموالهم،كل امرئ بقدر ما عنده، فيصنع به للحجاج طعاما حتى يصدروا منها. **وكان هاشم فيما يزعمون أوّل من سنّ الرّحلتين لقريش**: رحلة الشّتاء والصّيف. وأوّل من أطعم الثّريد بمكة، وإنّما كان إسمه عمرا، فما سمّي هاشما إلّا بهشمه الخبز بمكة لقومه. فقال شاعر من قريش أو بعض العرب:

عمرو الذي هشم الثّريد لقومه   قوم بمكة مسنتين عجاف

سنّت إليه الرّحلتان كلاهما   سفر الشّتاء ورحلة الأصياف.

قال إبن إسحاق:ثمّ هلك هاشم بغزة من أرض الشام تاجرا فولي السقاية والرّفادة بعده المطّلب بن عبد مناف...(٢٤)

تمثّل هذه الروايات أهمّ المضامين التي من خلالها إرتسمت في المصادر المختلفة صورة الدّور التّاريخي الذي لعبه هاشم. لا يتعلق الأمر، مثلما هو واضح بروايات مغمورة أوحديثة الإكتشاف، وكلّ النّواة الأولى للأدب التّاريخي العربي تسوق إحداها (٢٥)، ومن تلك النّواة، وبعد تفككها أو تلخيصها أحيانا، وجدت طريقها لكلّ المصادر التّاريخيّة المتأخّرة(٢٦).

كانت باتريسيا كرون(٢٧) قد رصدت عدّة أوجه من التّناقضات في الرّواية المتّصلة بالتّجارة، وإندفع تفكيرها أحيانا لرفض أن تكون مكّة عرفت تجارة، وبين التّدليل على عدم جدّيّة الرّواية العربيّة الإسلاميّة. المرحلة الأولى من النّقد تبدو مقبولة. إذا نظرنا في هذه الأخبار من زاوية عامّة، إرتسمت لنا فروق في المضامين، ولا يمكن إعتبارها مجرّد فروق طفيفة يمكن وضعها على سجلّ التّصحيف، أو على سجلّ تصوير مختلف لنفس الدّور التّاريخيّ. لنحاول رسم الفروق محتفظين بالإسناد فقط كوسيلة للتّمييز.

– ١ – في حين تقول رواية إبن سعد [عن هشام إبن الكلبيّ عن أبيه عن أبي صالح عن إبن عباس]،أن هاشم سنّ الرّحلتين، رحلة الشّتاء إلى اليمن ورحلة الصّيف إلى الشّام، فإنّ الرّواية الثّانية الواردة بواسطة إبن حبيب [عن أبي بكر الحلواني عن أبي سعيد السّكّري عن محمد بن حبيب]، يغيب منها ذكر اليمن ويقتصر دور هاشم فيها على فتح أفق للتّجارة في إتّجاه بلاد الشّام.

– ٢ – في حين تقول رواية إبن سعد أن هاشم كان صاحب إيلاف قريش وأنه سنّ الرّحلتين، رحلة الشّتاء إلى اليمن ورحلة الصّيف إلى الشّام، تخبرنا الرّواية الأولى لإبن حبيب عن إبن الكلبيّ أن إخوة هاشم (المطلب وعبد شمس ونوفل) قاموا بفتح الوجهات الأخرى كآفاق للتّجارة القرشيّة لكن **بعد وفاة هاشم**، مما يعني أن مبادرة هاشم لم تتزامن مع عمل إخوته.

– ٣ – تتناقض رواية إبن حبيب هاته مع رواية الطبري (عن إبن الكلبيّ دائما) حيث يأتي التأكيد، **بمقدّمة من النّسب**، على تزامن أدوار الإخوة الأربعة نحو وجهات الإيلاف الأربع، الّتي هي في النّهاية الرّواية الوحيدة المنسوبة لإبن الكلبيّ عن الإيلاف والتي تتضمّن هذا التركيب الذي يسوّي بين أدوار الإخوة الأربعة ويجعلها **متزامنة وليست متتالية**.

– ٤ – في حين تشير رواية الطّبري عن إبن الكلبيّ إلى الوجهات الأربع للإيلاف، فإنّها تتناقض من ناحية مع رواية إبن سعد عن إبن الكلبيّ التي تصبح فيها اليمن والحبشة وجهة واحدة، وتتناقض من ناحية أخرى مع رواية إبن حبيب التي تميّز بين الوجهتين بشكل ضمنيّ حين تقول أن المطّلب خرج لليمن وأن عبد شمس خرج للحبشة.

– ٥ – يتشكّل في رواية إبن سعد ربط سببيّ، ربّما بشكل غير مقصود لأنّ الرّواية تحتمل عدّة أوجه للقراءة، بين إبتداع الإيلاف وبين سنوات القحط والمجاعة التي عرفتها مكّة، وهو الرّبط الذي تعكسه كذلك رواية إبن حبيب الثّانية المنسوبة لإبن الكلبيّ، كما في رواية البلاذري عن إبن الكلبيّ أيضا.

لكن يغيب هذا الرّبط بين المجاعة التي حدثت في مكّة وبين الإيلاف من رواية الطّبريّ و يغيب كذلك من رواية إبن حبيب الأولى رغم أن كلاهما منسوب لإبن الكلبيّ،مما يدفع للتساؤل إن كان الطّبري إعتمد مصادر مختلفة وأنّ الرّواية وردت فيما نسب لإبن الكلبيّ بهذا الشّكل الذي يعيد إنتاجه؟ هل تصرّف الطّبري في رواية إبن الكلبي وفصل مسألة المجاعة في مكّة عن قضيّة الإيلاف، لأنّ فيها ما يتنافر مع الصورة الّتي يريد أن يعطيها عن دور الإخوة الأربعة لوجهات التّجارة الأربع؟(٢٨)

ما يدفع لهذا التساؤل هو أنّ أمر المجاعة يتردد في رواية إبن إسحاق(٢٩) وتشهد عليه مقاطع كثيرة من الرّواية منها تلك المتّصلة بتبرير تسمية هاشم بهاشم(٣٠)، مما يجعل هذا العنصر يبدو بعيدا عن الإفتعال، ويجعل الرّواية الواردة في تاريخ الطّبري تبدو مبتورة من هذا العنصر.

– ٦ – في حين تتمحور رواية إبـن الكلبيّ، وفي صيغهـا المختلفـة حـول الـدّور التّجـاري لهاشـم وإرساء نظام الايلاف، تتجه رواية إبن هشام نحو التّأكيد على الدّور العقائدي الذي لعبه هاشـم في خدمة الحرم وإطعام الحجاج. في رواية إبن هشام لا ترد الإشارة لدور هاشم في سـن الرّحلتـين إلاّ في الأخير وعلى هامش الرّواية الأساسيّة المتمثلة في دوره في خدمة الحرم المكّي، إذ تنتهي رواية إبن هشام بجملة إضافيّة يقول :" **وكان هاشم فيما يزعمون أوّل من سنّ الرّحلتين.**" أيعني هذا أن إبن هشام لم يجد هذه الرواية في أدب إبن إسحاق؟

– ٧ – تتأكّد أهميّة هذه الملاحظة حين تسند رواية إبن هشام لعبد شمس دورا في التّجارة أكبر من دور هاشم، وتضعف بشكل ضمني من إمكانيّة أن يكون هاشم تصّدر الإيلاف والحركة التجارية، وهو أمر يتناقض مع مجمل المضمون الأساسي عن دور هاشم الأساسيّ في الإيلاف.

– ٨ – توحي رواية إبن هشام بأن ثراء هاشم لم يكن ناتجا عن النّماء التجاري في مكّة، إذ تقدّمـه على أنّه موسر، دون أن تثير صلة ذلك بالإيلاف. كـان هاشـم يخرج مـن أموالـه لإطعـام حجّـاج الحرم،... يتأكد هذا المضمون عن ثراء هاشم قبل الدور الذي لعبه في مكّـة في الروايـة الـواردة في أنساب الأشراف والمسـندة لإبـن الكلبيّ(٣١) الـتي تقـول مـا مضمونـه أنـه لّما حدثـت المجاعـة في مكّة،"**بلغ ذلك هاشما وهو بالشّام،وكان متجره بغزّة**..."

– ٩ – في مستوى الإشارة لدور هاشم في الحج يقول إبن هشام:"**وكان إذا حضـر الحـج**"، وهـي جملة يمكن أن يكون مضمونها مختلفا حسب القراءة. يمكن أن يكون المقصود هو حضور الحـج أي مجيء أوانه،كما يمكن أن يكون المقصود هو حضور هاشم الحج. يبدو لنا أن هذه القـراءة الأخـيرة هي الأقرب لأنه من النادر أن يقال حضر الحج كما يقال حضرت الصـلاة. إذا قرأنـا النـصّ بهـذا الشكل يصبح من مضامين الرواية **أن هاشما لم يكن يحضر كلّ المواسم**، ويصبح من الوارد في بلاغ الرواية أنّه كان يموّل أو يسـاعد المكّيـين على إطعـام الحجـاج إلى الحـرم. يتنـاقض هـذا مـع تولّيـه وظائف خدمة البيت المكّي.

– ١٠ – تغيب من رواية إبن هشام كـلّ إشـارة لـدور المطلـب ونوفـل،كمـا تغيـب كـلّ إشـارة لوجهات التّجارة الأخرى: العراق والحبشة.

– ١١– تعطي الرّواية الثّانية لإبن حبيب(٣٢) عن إبن الكلبيّ فهما مغايرا لمسألة الإيلاف، فيها أنّ الرّحلة إلى الشام واليمن هي مرحلة عاشتها قريش للـتزوّد، وأن الله عفـاهم الرّحلـة عندمـا أصبـح

أهل اليمن يأتون بسلعهم لمكة بالبحر والبرّ،، وهو "تاريخ" يكاد يتناقض مع الفهم المتداول لسورة قريش، ولا نجد له من تأويل ممكن. لكن لا يختصر التّناقض في هذا المستوى إذ القسم الثّاني من الرّواية يقول أنّ إيلاف قريش هو دأبها(٣٣) الرّحلة، وأنّ سبب تلك الرّحلة أنّ مكّة أجدبت فخرج هاشم للشّام وأتى بالخبز في الغرائر...إلخ

النتيجة: بأي المضامين نأخذ؟ لا يبدو منطقيّا أصلا إختيار رواية بإعتبارها أقرب للتّعبير عن الدّور الّذي قام به هاشم، ولأنّ كلّ إختيار هو في جوهره تضحية بمضمون رواية أخرى. الأخبار الباقية لا تتعدى أنّها جملة أدلّة بقيت في حيّز التّأريخ لتدلّ على تاريخ مرحلة.

يمكن النّظر لهذه المضامين المختلفة بإعتبارها إنعكاسا لمصادر مختلفة، ويمكن أن يتّجه الإهتمام — نسجا على منوال المحدّثين — لدراسة أسانيد الخبر. لكن المنتظر من أيّ دراسة تاريخيّة لا يتمثّل دائما في الوصول إلى ماهو **موثوق رواية**، بقدر ما يتمثّل فيما ما هو مقبول في مستوى مضمومه، ولعلّه من الطّريف القول أنّ إبن الكلبيّ سيء السّيط ومنزوع الثّقة في منظور المحدّثين (لا يسند له الطّبريّ بشكل صريح إلاّ مرّة واحدة، في شأن السّيرة النبويّة)، يصبح إمام الإخبار عن الجاهليّة، مما يعني أنّ مبدأ الوثوق برمّته غير عمليّ، وإلاّ تحول لمبدأ شكليّ.

من الواضح من خلال تقاطعات المضامين الواردة من وسائط مختلفة أنّ ما ينسب لإبن الكلبيّ يفتقر للوحدة ويسير في إتّجاهات متنافرة، مما يعني أنّ ما يسند إليه ليس بالضّرورة من آثاره، ومما قد يعني أيضا — إذا ما تخيّلنا الظّروف المادّيّة لمرور المعرفة في العصر الوسيط — أنّ المسألة لا تتجاوز مجرّد النّسج على منوال منهج المحدّثين، بمعنى أنّ سياقة إسم إبن الكلبي قد لا يعكس أكثر من إرادة لإدخال الخبر في أطر العلم الإسلامي، ومجرّد إيحاء عام بوجود سلطة معرفيّة في تاريخ الجاهليّة، تضفي درجة من الصّدق على المضمون. لا شك أنّ رواج هذه الرّوايات جرى في مرحلة لم يعد دور هاشم في التّجارة موضوعا لجدل أو دراسة، وإختصر الوعي بدوره على المستوى الأعمّ، وشاع ما يشبه الإجماع حول هذا الدّور. إذا حاولنا أن نرسم تصورا دقيقا لما يكون قد حدث زمن هاشم وأن نقارب الدّور التّاريخي الدّقيق لهذه الشخصية، غاب عنّا ما يساعد على رؤية واضحة لهذا الدور، ناهيك عن ضبط تاريخ دقيق لوقوعه أو النّفاذ لشكل من المرحليّة حتى يمكن رسم البعض من خطوط التّطوّر إذا ما وجد.

ـ ٢ ـ من مضمون الرّواية إلى مشاكل الفهم:

بالنّظر لهذه الأسباب، تتشكّل جملة من المسائل، منها ما يجد منطلقاته في صلب الرّواية التّاريخية وفي ثغراتها وتناقضاتها الواضحة، ومنها ما يولّده ـ من جديد ـ التأمّل إنطلاقا من شيء من المنطق التّاريخي العام، تغذّيه المعرفة العامّة بـ "المجتمع" القبلإسلاميّ.

تجدر الإشارة إلى أنّ غياب هذه الأبعاد مثّل نقطة ضعف رئيسيّة في الدّراسات الّتي تناولت الإيلاف. يوجّه محمّد حميد اللّه إهتماما كبيرا لمسألة التّاريخ الدّقيق الذي يمكن أن يكون حدث فيه الإيلاف، ويخمّن أن تكون العهود قد تمّت حوالي السنة ٤٦٧ م، لكنّه لا يطرح مسألة العناصر البشريّة الّتي شاركت فيه (٣٤). أما فيكتور سحاب في دراسته المشار إليها عن الإيلاف فإنّه يطرح مسألة التّأريخ و يدخل بعض التّعديلات إذ ينقل الزّمن المحتمل لمطلع القرن السّادس، لكنّه يكتب: " ... والواقع أنّ تعيين زمن إنشاء الإيلاف أهمّ كثيرا من تعيين منشئه."(٣٦)، ممّا يمكن أن يعني أنّه لا يولي أيضا أهمّيّة للعناصر البشريّة الّتي حققته، وأهمّها هاشم، ويتحوّل إلى ما يشبه الجوهر المستقل عن مجتمعه. في هذا الإقرار ما يجسّم ملاحظتنا العامة في الفصل السّابق عن أنّ تاريخ قريش لم يدرس إلا كمجرد مقدّمة لتاريخ الإسلام، وأن سيرة هاشم شكّلت ما يشبه العلامة وسط تاريخ جاهلي غامض و متشابك، ما زالت وقائعه تستعصي على التّحقيب و التّسلسل(٣٧). لم يتعد نقد الرّواية ـ مثلما تعكس ذلك مقالات دائرة معارف الإسلام ـ بعض التساؤل العام عن إحتمال شيء من المبالغة في الأدوار المسندة لهاشم، باعتباره الجدّ الأعلى للرّسول محمّد وأنّ سيرته قد تكون فيها إمتدادات معنويّة من السّيرة(٣٨). أمّا إذا تجاوز النّقد هذه الحدود فإنّه يصب في المنهج الدّاعي لعدميّة الرّواية. ففي دراستها للتّجارة المكّية في الجاهليّة، رغم أنها تطرح بكثير من الحسّ النّقديّ مسألة حدود التّجارة القرشيّة في الجاهليّة، وتستجمع تناقضات الرّواية، فإنّها لا تتطرّق إلاّ بشكل عرضيّ لدور هاشم(٣٩). نتيجة لذلك، يغيب البعد الإجتماعيّ رغم أنّه البعد الأثبت لمراقبة الإخبار التاريخيّ، وهو البعد الّذي سنركّز عليه في مرحلة ثانية إعتمادا على أدب النّسب.

يدفعنا الإخبار الوارد وفي روافده المختلفة لبلورة بعض الملاحظات:

ـ ١ ـ لا يبدو لنا تضارب الرّواية حول تاريخ الإيلاف أمرا طبيعيّا، ولا يمكننا أن نجد سببا معقولا يجعلنا نفهم لماذا لم يبق تاريخ واضح لمرحلة الإيلاف. إذا إعتبرنا أن " هذه المرحلة تمثّل

مرحلة تأسيسيّة في تاريخ قريش، قد تفوق في أهمّيّتها مرحلة الإستقرار على يد قصي، لماذا تضاربت الأخبار عنها بهذا الشّكل؟ نستبعد وضع هذا التّضارب على سجلّ نسيان طبيعي" أو تعثّر في وصول الخبر، ونعتبر أنّ التّنافر بين المضامين يعكس حقيقة أخرى تتمثّل في أنّ ما بقي "يحوم" في دائرة الرّواية التّاريخية يمثّل فتات لروايات مختلفة كلّها متأخّرة، مثّلت رؤى مختلفة للدّور الّذي قام به هاشم. لن يتّخذ سعينا إتّجاه محاولة التّوفيق بينها ــ لأنّه أمر مستحيل ــ بقدر ما سنحاول النّفاذ منها **للضّغوط الّتي وجّهت النّظر لهاشم**. نشعر ــ إستنادا لأمثلة أخرى من الأدب التاريخي العربي ــ أن التّركيب الباقي فيه إطلالة على أشكال قديمة من التّاريخ لدور هاشم لم تعد الرّواية تفصح عنها، لكن بقيت علامات دالة عليها .ليس من النّادر ــ في الرّواية العربية وخاصة منها المتصلة بالعصر القبإسلامي ــ أن يكون إستحضار شكل من النسيج الخفيّ للرّواية عنصرا مساعدا على فهم أبعادها.

ــ ٢ ــ تدعم هذه الملاحظة، ملاحظة غياب نبذ من سيرة هاشم في مكّة. يكون من المنتظر ــ لو كانت هناك نافذة مباشرة على الذّاكرة ــ أن تحفظها لنا الرّواية نبذا من سيرته في مكّة، تلك النّبذ المعهودة الحضور في الأدب التّاريخي العربي. لكن ما يلاحظ أن المصادر ــ إذا ما إستثنينا الرّوايات السّابقة وما تفرّع عنها في المصادر المتأخرة(٤٠)، وإذا ما إستثنينا ما يتّصل بالصلة بين الفروع القرشيّة المختلفة ومنها بنوهاشم ــ تلك الّتي سنتناولها بالدّراسة في الإبّان (٤١) ــ تخلو من أي إخبار عن سيرة هاشم كعلم من أعلام مكة.

في هذا تناقض مع كونه "صانع" الإيلاف القرشي، لأن هذا الدور يقتضي أن يكون عاش وساهم في تحوّلات عظيمة: تنظيم آفاق التجارة، تنظيم المجتمع المكّي وإعادة "هيكلة"روابطه الخارجيّة، سواء مع أطراف الإيلاف المستحدثة أو مع ذلك العالم القبلي الواسع الذي تريد رواية الإيلاف أن يكون هاشم رتّب معه العهود أو العصم. يمكننا أن نتصوّر، وجود دوافع وحظوظ كثيرة لتداول أخبار تأرّخ لمساعي هاشم في الوسط القبليّ المتناثر بين مكّة وبلاد الشّام، وما يكون واجه ترتيب التّجارة من صعوبات ومشاكل. يمكننا أن نقبل ــ نظريّا ــ بأنّ إجماع المكّيين لم يكن بالأمر الصّعب لكن يحق لنا أن نتصوّر أنّ هاشما لم يحصل على إجماع آليّ من كلّ ذلك العالم القبليّ في حين أنّ ذلك الوسط بقي، حتى زمن الدعوة الإسلاميّة، أي ما يزيد على قرن على الأقلّ بعد الإيلاف، يعارض كلّ إنضواء تحت سلطة الدّولة، رغم أن دولة الإسلام كانت من ناحية لا

تطلب منه إلاّ مجرّد تعبير عن الإنضواء السّياسي. ألم يوجد في تلك المجتمعات القبليّة المغلقة من هدّد الإيلاف وقوافل مكّة وعبّر عن تلك الطبيعة القبليّة الّتي تشرّع للغارة؟ يبدو مثيرا للإنتباه والتّساؤل أن يترسّخ الإيلاف بمجرّد عودة هاشم من بلاد الشّام بكتاب من "القيصر". هل يتعلّق الأمر بفراغ في الإعلام، هل أنّ الإيلاف فاقد من جديد لتاريخه؟

ما قد يعمّق من هذه التساؤلات أنّ نفس المصادر الّتي تغيب منها علامات لسيرة هاشم، تسوق عدّة معلومات تاريخيّة دقيقة عن حياة قصي، ودوره في إجلاء خزاعة من الحرم، وتقسيمه للفضاء المكي على الفروع التي جمّعها(٤٢)، كما تحوي المصادر صورة أكثر دقّة لعبد المطّلب ودوره في خدمة البيت(٤٣)، ودور أبنائه في مكّة، وعلاقاتهم مع المجتمع المكّي. لماذا لم يبق في ذاكرة الرّواة أخبار عن حياته في مكّة وعن صلاته بالعالم الخارجي؟

من الصّعب العثور على أسباب أو تطوّرات لاحقة ساهمت في خلق هذا الفراغ وتناسي تراث هاشم، في حين أنّه من اليسير العثور على عوامل دافعة لتداول هذه الأخبار في الوسط السّياسي ـ الثّقافي ولمدّة أطول : كان لهاشم دور ريادي في "نهضة قريش"، إلى حدّ أنّه يصبح من المنتظر أن يتمّ ـ مثلا ـ توظيف هذا التّراث في المفاخرات الّتي دارت بين القرشيين و أهل يثرب لأنّه كان يمثّل ـ نظريّا على الأقلّ ـ عنصرا موحّدا لقريش في مواجهة خصومهم من غير القرشيين. في نفس هذا المناخ السّياسي، تشهد الرّواية على أنّ نبوّة الرّسول محمّد قد أثيرت في شكل عنصر تبريري لأحقّية القرشيين بالخلافة(٤٤). كان تراث هاشم أيضا من العناصر "المرشحة للاستعمال" في مراحل متأخّرة من قبل آل البيت لتبرير أحقّيتهم أمام الفروع القرشية الأخرى ومن أهمّهم بنوعبد شمس. لكن ما يثير الإنتباه أنّه في حين تطور تراث العبّاس كعنصر تاريخي تبريري لأولوية العبّاسيين بالحكم وفي حين تطّور تراث علي كتاريخ نضالي(٤٥)، غاب هاشم.

كيف يمكن أن تكون غابت أخبار هاشم من الذّاكرة القرشية في حين أن كلّ الأسباب كانت دافعة لتذكّره؟ ألا يوحي كلّ هذا بفراغ في التّوثيق؟

ـ ٣ ـ تسند الرّواية لهاشم ثراء ماليّا مكّنه من النّهوض بالتّجارة كما مكّنه من المساهمة في خدمة الحرم، وأحيانا أخرى من مساعدة المكّين على تجاوز الفاقة(٤٧)، لكن ـ ومن جديد ـ لا يتوفّر "تاريخ" لهذا الثّراء، وينبثق الدّور المسند لهاشم في الرّواية ـ بشكل مفاجيء.

– ٤ – يمكن تعميم هذه الملاحظة على كلّ المضمون التّاريخي المحيط بالإيلاف: إذا تابعنا عناصر الصّورة التي ترسمها الرّواية لقريش قبل الإيلاف، تكون قريش قبل الإيلاف قبيلة لها مساهمة محدودة في تجارة "لا تعدو مكّة" إذ كان الأجانب يتقدّمون عليهم بالسّلع كما يكتب إبن حبيب(٤٨)، لا ترد أي إشارة إلى نجاح تحقق قبل زمن الإيلاف ومهّد له.

– ٥ – يضعف الإخبار عن المرحلة الّتي تلت مباشرة مرحلة الإيلاف (النّصف الأوّل من القرن السّادس)، ولا نرى إستمراريّة كبيرة لهاشم في مكة، سواء في المستوى البشري وفي المستوى الإقتصادي. شعر الدّارسون بضعف الحضور السّياسي والمعنوى لبني هاشم في الزّمن القريب من الإسلام، منهم مونتغومري وات ورودنسون (٤٩) وهم يعدون الطوبوغرافيا الإجتماعيّة الممهّدة لكتابة تاريخ المرحلة المكّيّة من السّيرة، ومنهم من رأى في الدّعوة الإسلاميّة شكلا من العودة القويّة لبني هاشم، دليلهم على ذلك أن الفروع القويّة كانت تعارضها(بنو عبد شمس مثلا). لكن يبقى من العسير علينا أن نفهم هذا الضّعف والتّقلّص لدور بني هاشم، إذا ما إعتبرنا هاشم مؤسّسا للإيلاف. لا تتيح النّصوص فحصا دقيقا لمرحلة ما بعد الإيلاف، وكلّ ما يمكن هو فحص هذه المسألة في مراحل متأخّرة، قريبة من أواسط القرن الخامس وما بعده ، وفقط من خلال صورة عبد المطّلب.

تركّز كتب التّاريخ والسّير ولأسباب مفهومة علىعبد المطلب وترسم له صورة القائم على البيت، المدافع عن سنن إبراهيم(٥٠). أشهر النصوص ما يؤرخ لذلك الدور أثناء غزوة أبرهة(٥١). ما يثير الانتباه أنّ الرّواية التّاريخية رغم تركيزها القوي على عبد المطلب فإنّها لا تسند له دورا كبيرا في التّجارة القوافلية، كما لا تسند له ثراء كبيرا ناتجا عن التّجارة، وحين تقرّبه من الشّأن التّجاري لا تختلف الصّورة عمّا هي عليه بالنّسبة لبقيّة أشراف قريش، بإعتبار أن كلّ أشراف قريش كانوا تجّارا. لا تذكر الرّواية أسفارا كثيرة لعبد المطّلب، وتصفه فقط بإمتلاكه للإبل، لكن نفس المعلومة عن إمتلاك الإبل، ترد في سياقين إثنين يوحيان بأنّ البلاغ هو بلاغ عام، لا يتعلّق بالحديث عن ثروة مخصوصة، بمعنى أنّ في كلا السّياقين ما يقلل بشكل ضمني من الأهميّة العدديّة لهذه الإبل: السّياق الأوّل هو سياق قصّة نذره لئن ولد له عشرة أولاد أن ينحر أحدهم لله عند الكعبة، وضربه القداح عليهم وخروج القدح على عبد الله وسؤاله لعرافة بالحجاز أو بيثرب وأمرها له بأن يضرب القداح على عشرة من الابل ...إلى أن وصل الرقم الى مائة بعير(٥٢).

السّياق القصصي يجعلنا لا نتّخذها حجة على إمتلاك عبد المطّلب لأعداد كبيرة من الإبل. أمّا السّياق الثّاني فهو الرّواية المتصلة بغزوة أبرهة لمكّة،حيث يرد أن جيش أبرهة أخذ إبلا لعبد المطلب(٥٣)، وهو سياق يدفع أيضا لشيء من الحذر لأنّ البلاغ المركزيّ الأساسي للرّواية هو بيان مدى إيمان عبد المطّلب بقدرة الله على حماية البيت من خلال الحوار الذي جرى بيه وبين أبرهة الحبشي.

لا تتضمّن المصادر إشارات واضحة لإمتلاك عبد المطّلب لقوافل كبيرة ولا لممارسته نشاطا تجاريّا واسعا مع بلاد الشّام، في حين أنها تثبت ذلك بالنّسبة لبقية أعيان قريش. لا يتيح السّياق الحاليّ متابعة كلّ جوانب الصّورة الّتي ترسمها المصادر لعبد المطّلب، ما نلاحظه هو ضعف التّراث التّجاري لهاشم في مكّة. كيف يمكن ألاّ يبدي إبنه إهتماما كبيرا بهذا النشاط؟ يكتسب هذا التساؤل أكثر مشروعيّة إذا تذكرنا أن بنى القرابة في المجتمعات القبليّة والعائليّة كانت تمثّل أهمّ قنوات مرور التراث سواء كان إقتصاديّا سياسيّا حربيّا أو علميّا، وليس من النّادر أن نرى تكوّن ما يشبه الإختصاص العائلي يجعل صورة الإبن تطابق أحيانا صورة والده(٥٤). ما قد يعمّق من أهميّة هذه الملاحظة أنّ زمن عبد المطلب بالضّبط، أي عقود من القرن السّادس، يجب أن يكون الزّمن الّذي تراكمت فيه الثّروات القرشية النّاتجة عن التّجارة القوافلية، تلك الثّروات التي دخلت الذّاكرة بإعتبارها ثروات أسطوريّة ووصلتنا صورتها في كتب الأدب والتّاريخ مثل ثروة عبد الله بن جدعان التّيميّ والوليد بن المغيرة المخزوميّ.

لا يقتصر الفراغ في موضوع الصّلة بين عبد المطلب ووالده هاشم على الجانب الإقتصادي، بل يشمل الجانب الاجتماعي أيضا: لا يرد شيء عن علاقة مباشرة لعبد المطلب بوالده هاشم، باستثناء رواية واحدة تتطلّب فحصا مستقلاّ تتعلّق بأركاح "مرابض"،كانت على ملك هاشم ووهبها لإبنه عبد المطّلب ونازعه فيها نوفل، وإضطرّ عبد المطّلب لطلب النّجدة من أخواله بني النّجار في يثرب(٥٥). أمّا في المستوى الجمليّ للعلاقة فلا يعطينا الإخبار إلاّ إجابة واحدة، "غير قابلة للنّقد": لم يدرك عبد المطّلب والده هاشم إذ توفي وتركه في المدينة عند أخواله من بني النجار وأنّه لما رشد جاء به عمه المطلب إلى مكّة. يبقى من الشّرعي التّساؤل عن الأسباب الّتي دفعت إلى هذا الإفراز؟ هل وضعت من الأصل لتمثل إجابة على جدل مندثر؟ هل هي إجابة على وجهة نظر مقابلة غابت اليوم من حيّز الإخبار؟(٥٦).

أين إستمراريّة هاشم في مكّة؟ ما هي الأسباب التي حالت دون أن يؤدي النشاط التّجاري لهاشم إلى تراكم فوائض يرثها إبنه عبد المطلب ويعيدها "للدورة الاقتصاديّة" ؟

– ٦ – تتوزّع الأدوار في الصّورة المنسوبة لإبن الكلبيّ على الإخوة الأربعة: هاشم، عبد شمس، نوفل والمطلب، لكن يطرح هذا التّوزّع أكثر من تساؤل. إذا راقبنا الأدوار بمقياس ما هو قابل للحدوث، يصعب القبول بأن ينبثق الوعي في عائلات دون أخرى، ويغيب المبرّر لأن يختصر الدّور على بعض فروع قريش دون أخرى. إذا كان النّشاط التّجاري "الدّولي" قد تمفصل أصلا على نشاط تجاري محلّي ـــ وهو ما تقوله الرّواية في الحقيقة عندما تشير إلى أن تجارة قريش، قبل الإيلاف، كانت لا تعدو مكّة ـ يصبح من الأكثر "طبيعيّة" أن يشمل الإنفتاح على التّجارة الدّوليّة فروعا عديدة. يدعم توقّعنا هذا تاريخ قريش نفسه: لم تكن سوى قبيلة صغيرة، حديثة التّجمّع، لا تتميّز فروع منها عن أخرى في التّجربة، كان إستقرارها بمكّة بغاية تولّي أمر البيت مما يعني أنّ التّجارة مدعومة بالحجّ إلى الحرم كانت "فرصتها" الوحيدة للعيش، وكان الأفق الإقتصادي الذي إنفتح بالإيلاف كبيرا وكافيا لافقط لإدماج سكّان مكّة وإنّما أيضا إدماج بعض القبائل الّتي كانت مواطنها قريبة من مسالك التّجارة(٥٧).

يعني كلّ هذا أنّ العائلات المختلفة كانت متساوية الحظوظ في العمل التّجاري، ولا يمكن أن تنبثق المبادرة في بعضها دون أخرى، ويشهد على هذا التّساوي الأصليّ تاريخ التّجارة نفسها في مراحل لاحقة، حيث إنتشرت الثّروة في مختلف فروع قريش في القرن الخامس(أي بعد التّاريخ التقريبي للإيلاف)، ولم تختصر على العائلات الّتي تقول الرّواية أنّها أسّست الإيلاف. كان من تلك الثّروات "الأسطوريّة" ثروة الوليد بن المغيرة المخزومي (من بني مخزوم) أو ثروة عبد الله بن جدعان التّيمي(من بني تيم)، مما يعني عدم إنحصارها في " بني عبد مناف "(٥٨).تمثّل كلّ هذه مؤشّرات إضافيّة على هشاشة الرّواية القائلة بأن النّشاط التّجاري إنبثق في بني عبد مناف، ولا يمكن تأويل ذلك بأنّه حلف قديم(٥٩)

أمّا إذا قبلنا ـ جدلا ـ بأنّ "الوعي" إنبثق في "عائلة بني عبد مناف " فليس من القابل للتّصور ـــ من جديد ـ أن تكون هذه العائلة تولت قيادة الحركة في كل الاتجاهات. إذا ما قبلنا بأنّ علاقات القرابة هذه صحيحة وليست مفتعلة، وإذا ما إعتبرنا أن هذه العلاقات كانت إطارا للوعي بالآفاق الإقتصاديّة، أصبح من الأكثر "معقوليّة" أن تتركز جهود "الإخوة الأربعة" على إتجاه جغرافي ـــ

تجاريّ واحد، سواء لأسباب إقتصادية (إستنفارالوسائل المالية الضرورية للنّشاط التّجاريّ) أم إجتماعية (إستجماع القوّة للتغلّب على الأخطار المحيطة في بوادي الجزيرة العربية في القرن الخامس). أليس الإيلاف في جوهره محاولة لتجاوز كل هذه الصعوبات؟

يشكّ فيكتور سحاب (٦٠) في الشّكل الذي تعطيه الرّواية لأدوار الإخوة وتوزّعهم، ويقول أنّ من شروط هذا التّوزع وجود جهاز مركزي أسند لكل من الإخوة الأربعة دورا معينا، وألمح إلى إستحالة وجوده لأن التّطور السّياسي القرشي ما زال في مراحله الأولى، لكنّه، رغم شكّه هذا، واصل إستثمار الرّواية على بإعتبارها شاهدة على التّحوّل المتمثّل في الإيلاف(٦١). ألا يمكن أن يتعلق الأمر في النّهاية برواية وظيفتها إدخال التوازن على العلاقة بين مختلف الفروع القرشية بعد التّباري الحثيث الذي شهدته هذه الفروع من أجل الأولوية السّياسية والتّمتع بإمتيازات الحكم في فترات متأخرة، وتكون بذلك رواية مفتعلة ولا يمكن إستغلالها في المستوى الأول كمجرّد إخبار عمّا يكون حدث؟

– ٧ – إذا كانت التّجارة ضمن مشروع مشترك بين الإخوة الأربعة، لماذا لم تحتفظ الذاكرة القرشية بشيء من تلك الصّلات والحياة المشتركة الّتي تعود لتلك المرحلة؟ أشرنا فيما سبق إلى أنّ المصادر تخلو من ملامح لحياة هاشم في مكّة، ويمكننا أن نلاحظ أيضا أنّها تخلو من نبذ تاريخية تعكس العلاقة بين هاشم وإخوته الذين تولوا أمر الإيلاف. تغيب من جديد "ثقافة الإيلاف "وليس هناك في سيرة "إخوة هاشم" – من خارج إطار رواية الإيلاف – ما يؤشر لوجود حياة مشتركة ولا ما يثبت وجود مجرّد تعاون إقتصاديّ . الطاغي – كما أشرنا إلى ذلك في المستوى العام (٦٢) – هو مناخ التّباري الّذي يتناقض تناقضا صارخا مع مبدأ التّعاون. يمكن للمتأمّل أن يلاحظ أنّه حتّى في صلب تعبيرها عن التّعاون، لم تتمكّن الرّواية من تجاوز الإختلاف والتوتّر لأنها أدمجت ولو بطريقة معكوسة علاقات التّوتر عندما وزعت الإخوة الأربع في إتجاهات مختلفة. هناك إعتراف ضمني بوجود فروق بين العائلات الأربعة أبقت إرادة العائلات منفصلة في صلب مشروع يجب أن يعكس في الواقع إرادة واحدة.

رواية الإيلاف تبدو معزولة عن الشّكل الطّاغي للعلاقة بين هذه العائلات القرشيّة، ويبدو أنّ هذا الشّكل الطّاغي – المتمثّل في الخلاف – هو ربّما الشّكل التّاريخي الّذي يعكس طبيعة مختلفة لهذه العائلات. إنّ تحوّل نفس هذه الأطر في مراحل لاحقة إلى أطر حاوية لوجهات نظر مختلفة

ومتعارضة في المستوى السّياسي قد يؤشّر لوجود إختلاف أصلي قد يعود لمراحل زمنيّة سابقة للإيلاف. معنى ذلك أنّه يمكننا أن نقرأ روية الطّبري:" وقيل أن عبد شمس وهاشم توأمان وأن أحدهما ولد قبل صاحبه وإصبع له ملتصقة بجبهة صاحبه، فنحيت عنها فسال من ذلك دم"(٦٣)، لا فقط على أنّها رواية تترجم الصّراع السّياسي المتأخّر بين بني أميّة وبني العبّاس بل بإعتبارها رواية تترجم بلغتها الخاصّة أصولا مختلفة تعود للمرحلة السّابقة للإجتماع في قريش.لكن أين ذلك التّاريخ؟.

— ٨ — في الرّوايات المختلفة المتّصلة بدور هاشم ثلاثة عناصر أساسيّة، تتوزع بأشكال متفاوتة الأهميّة من رواية لأخرى وهي: خدمة الحرم، التّجارة و تأسيس نظام الإيلاف. ما يمثل مسألة جديرة بالتّناول ودافعة للشّك، ليس الأدوار في حدّ ذاتها، بقدر ما هو إجتماع هذه الأدوار لشخصيّة واحدة. إذا كان من الممكن أن ننظر من زاوية التّكامل بين الدور الذي تسنده الرّواية لهاشم في التّجارة وفي الإيلاف فإنّ دوره في خدمة الحرم يبدو متنافرا مع هذه الأدوار السّابقة. هذا التنافر تقرّ به — بشكل لا إرادي — رواية إبن هشام(٦٤) حين يميّز بين عبد شمس وبين هاشم على أساس صعوبة تلاقي الدورين، وتقول ما مضمونه أنّ هاشما كان يخدم الحرم لأنّه كان أقلّ سفرا من عبد شمس، لكنّها تتدارك وتقول أن هاشما كان ميسورا، ونفهم أن البلاغ الذي وقع تفاديه — بغاية المحافظة على أولويّة مطلقة لهاشم — هو القول أن عبد شمس، بفعل كثرة أسفاره كان أكثر يسرا من هاشم. لكن لا تفيدنا الرّواية في مستوى معرفة أي الدّورين كانت له الأولويّة والحضور في حياة هاشم.

نستمدّ شعورنا بصعوبة إجتماع هذه الأدوار في شخص واحد ممّا كشفته دراسات سرجينتي، لحرم كثيرة في الجاهليّة(٦٥)، ودراسة دونر للمجتمع القبلي بشكل عام (٦٦)، حيث تبيّن أن خدمة الحرم كانت تقتضي حضورا دائما لخدمة الحجاج وتيسير تنظيم الذّبائح والزّيارات وتعاونا دائما مع القبائل المترددة عليه. لقد أصبح واضحا أنّ خدمة الحرم تعكس مستوى معيّن من الحاجة التّنظيميّة للمجتمعات القبليّة، ولا يفيد في شيء فصل المستوى الدّيني عن المستوى السّياسي، لأنّ خدّام الحرم كانوا يجمعون دورا عقائديّا وسياسيّا في نفس الوقت، يقتضي مثلا تدخّلهم في الخصومات والتّحكيم بين القبائل، والتّصرّف في الفضاء إضافة لتنظيم مواسم الحجّ ، ورفادة الحجّاج إلى الحرمات. يدلّ ما وصلنا في حيّز أدب المنافرات، ولو بشكل مشوّش ومختلط مع

رهانات تاريخية متأخّرة أريد أن يكون لها مرتكز في تاريخ الجاهليّة، على وجود حاجة قويّة للتّنظيم، يختلط فيها السّياسي والعقائديّ (٦٧).

– تغيب الإمكانيّة المنطقيّة للمزاوجة بين الدّور التّجاري الكبير وبين خدمة الحرم، لأنّ العائلات الخادمة للحرم لم تكن تتصدّر الأدوار الإقتصاديّة، بقدر ماكانت عائلات منكفئة، كانت لها إمكانية الحصول على وسائل عيشها من القبائل النّازلة بالحرم و المتردّدة عليه في مواسم الزّيارات. كان أقصى ما يمكن أن يبلغه دورها الإقتصاديّ هو شراكة محدودة مع بعض رجال القبائل بإمتلاك قطعان محدودة من الماشية أو بالمساهمة في حفظ بعض منتوجات الإقتصاد الرّعوي وعرضها على آخرين سواء بمناسبة ترددهم على الحرم أو في مواسم التجارة(٦٨).

من ناحية ثانية، يغيب الدّليل على أنّ خدمة الحرم في الجاهليّة تتطلب أو ترتبط بشرف بالمعنى القبليّ للكلمة. لم تكن العائلات الخادمة للحرم تنتمي بالضرورة الى القبيلة القوية المهيمنة على منطقة الحرم، بل كانت تمثّل ما يشبه العائلات المنفصلة عن أصولها القبليّة، تملأ هذه المهام في مناطق مختلفة من الجزيرة العربية ويتداولها أفراد العائلة الواحدة بشكل وراثي. حفظ لنا كتاب الأصنام لابن الكلبي أسماء عديد السدنة لمختلف البيوت والأصنام وليس هناك ما يدل على شرف مخصوص بشكله المتداول في المجتمع القبإسلامي، ولا على ضرورة الإنتماء لقبيلة قويّة(٦٩). كان خدّام الحرم يستمدون شكلا من الشّرعيّة من الدّراية بالعلم الجاهلي، لكن لا شك أن الوصول إلى تحديد أشكال هذا العلم ـ الّذي يمكن أن تكون موضوعا لبحث مستقلّ ـ يمثل أمرا على درجة كبيرة من الصّعوبة لأن الإتّجاه العام للرّواية الإسلاميّة ـــ كما أشرنا سالفا ـــ هو التّخلّص من تلك المرجعيات التّاريخيّة وتدميرها وحصر الرّمزيّة في الإسلام، وهذا طبيعي في أحواز تحوّل عقائديّ كبير. التّلاقي بين دور طلائعيّ في التّجارة ودور في خدمة الحرم يبدو أمرا عسير القبول.

أي الأدوار كان أكثر حضورا في حياة هاشم ؟ الجانب التّجاري أم خدمة الحرم؟

ما من شكّ في أنّ الدور المتمثّل في خدمة الحرم هو أكثر العناصر صعوبة في التّناول لأنّه يتقاطع مع مسألة أخرى، ربّما تمثّل البلاغ الأهمّ للرّواية، وهي مسألة أولويّة بني هاشم بشرف الخدمة للبيت المكي، الشّيء الّذي يتكامل مع دورهم في النّبوّة ويحيل كلّ ذلك على أولويّة بالقيادة. نتيجة لذلك لا يمكن فهم أبعاد الإخبار عن مسألة خدمة البيت دون النّظر إليها كعنصر في المنظومة التبريريّة للحكم، ولا يمكن تناول المسألة فقط من خلال مقارعة بين روايات مختلفة

بقدر ما يقتضي ضبط حدود الدّور في خدمة الحرم من خلال الإحاطة بمجمل الدّور التّاريخي لهذه الشّخصيّة.

الحصيلة:

يبدو الإخبار عن الإيلاف في مجمله أقرب لشكل من التّاريخ المركّب، ضعيف في معقوليّته الخارجيّة (السّياق التّاريخي والإجتماعي) والدّاخليّة (تماسك الرّواية في شأن أدوار الأفراد). لكن يمكن – ولو بشكل مؤقّت وغير مكتمل الأسباب – أن نرى في رواية إبن الكلبيّ (بصرف النّظر عن التّركيب العام لدور العائلات الأربع)، أقرب الرّوايات للتّعبير عن حدود التّاريخيّ لهاشم لأنّها تمثّل ما يشبه "الإجتهاد في التّوفيق" بين خدمته للحرم ودوره في العمل التّجاري عندما توحي أنّ النّشاط التّجاري مكّن هاشما من أن يموّل رفادة الحجاج في الحرم، ورفادة أهل مكّة بشكل عام.

يمكن الإحتفاظ بأولويّة للنّشاط التّجاري لأنّ عدّة عناصر جانبيّة تمثّل ما يشبه المرتكزات الدّالة على "أولويّة" التّجارة في حياته: ثراء هاشم، جلب الأطعمة مما يعني المتاجرة بها، حثّه القريشيين على ممارسة التّجارة. يمكن الإحتفاظ "ببلاد الشّام" كمقصد ومنطلق لهذه التّجارة إذ يكتسب هذا العنصر أيضا الكثير من الثّبوت: يرد في رواية إبن الكلبيّ وما تفرّع عنها أنّ الوجهة الّتي فتحها هاشم للتّجارة هيّ **الشّام** وتثير الرّواية **صلته بالقيصر** (ويمكننا أن نفهم من أحد رموز السّلطة البيزنطيّة على سوريا) وأخذه "كتابا" منه(٧٠). يرد في البلاذريّ مثلا: "أصابت قريشا سنة ذهبت بالأموالهم وأقحطوا فيها. **وبلغ هاشما ذلك وهو بالشّام**. وكان متجره بغزّة وناحيتها..." ويرد أنّه توفي بغزة من بلاد الشّام وقبره هناك(٧١). و يرد في رواية إبن هشام إيحاء عام بأنّ حضوره في الحج كان حضورا موسميّا(٧٢).

لكن رغم وجود بعض المرتكزات، **يبدو الدّور فاقدا لسوابقه وممهّداته في مكّة**. من زاوية البداية والأصول يبقى الإيلاف من جديد دون منطلق مفهوم.

ـ ٣ ـ الإيلاف في التّفاسير:

كنّا ذكرنا في سياق مقدّمة المصادر أنّ "الأولويّة" المسندة لكتب السّير والتّاريخ والسّير كمصادر لأخبار الجاهليّة والإسلام الأوّل كوسيلة دون غيرها من مصادر اللّغة وكتب التّفسير والفقه لا تتعدى كونها تقليدا رسخ في المراحل الأولى لإستكشاف التّراث التّاريخي العربي الإسلامي. كانت مصنّفات التّاريخ والسّير، الحاوية لأبرز "الأخبار التّاريخية"، تنسجم مع مستوى الحاجة لشكل من التّلخيص، يتناول الجانب البارز من الوقائع. كان من الطبيعي أن يتبوّأ تاريخ الطبريّ مكانه كموسوعة لتاريخ الإسلام (٧٣).

لكنّ تصنيف التّراث والتّمييز فيه بين مؤلفات تاريخية وأخرى فقهيّة لم توجّهه من الأصل إرادة في توثيق تاريخيّ، أو وعي بالتّكامل بين أوجه التّعبير عن حياة جماعة إنسانيّة. ما وجّه التّصنيف هو شكل من الإنفصال التدريجي بين صنف من الأخبار أصبح من إختصاص الفقهاء والمفسّرين وصنف آخر أصبح يمثّل تاريخا للأمّة يستجيب لحاجاتها الثّقافيّة والوجدانيّة. ليس من العسير أن نلاحظ أنّه كلّما تقدّمنا في التّاريخ في القرون الثّلاث الأولى إلاّ وزاد الفصل بين ما يتعلّق بالعقيدة والتّشريع وما يتعلّق بالتّاريخ(٧٤).

إذا نظرنا للمسألة من جانبها العمليّ، تصبح الحاجة للشّواهد تمثّل دافعا لتجاوز الحدود التّقليديّة للإستخبار، وكلّما إقتربنا من المستويات الدّقيقة توسعت هذه الحاجة. من المفارقات أنّ ما وصلنا في كتب اللّغة والتّفسير يفوق في أهمّيّته أحيانا ما حفظته المصنّفات التّاريخيّة بالمعنى المحدود. عديدة هي آيات القرآن التي تحيل على تاريخ، ومنها ما يحيل على تاريخ قريب، وكان لابد من حفظ لمادة تاريخية تنير التّفسير و تمثّل ما يشبه الإطلالة القريبة على الواقع التّاريخي للمرحلة القبإسلاميّة. أوّل ما يلاحظ هو تناقص الإنتقائيّة في إختيار المادّة، وضعف الجانب الأدبي وتولّد شكل من التّنوّع.

كان منهج الفقهاء والمفسّرين يسند هذا التّنوّع لأنّ عهدة الخبر من المنظور الفقهي تقع على الرّاوي راوي الخبر، وكان على المفسّرين المحافظة على كلّ ما وصل لثقافتهم من رواية، وكان من نتائج ذلك إثارة أخبارمختلفة وسابقة زمنيّا للأخبار الّتي رسخت في مصادر التّاريخ. تثبت المقارنة أنّ ما رسخ في هذه المصادر لم يكن في النّهاية إلاّ شكلا من الأشكال بقي بعد أن دخلت أخبار

أخرى في طي النّسيان. نتيجة لذلك، كانت المادّة التّاريخية الـتي يسـوقها الطّـبريّ في سياق تفسير السّور ذات الإتّصال بالواقع التّاريخي والإجتماعي الجاهليّ، تفـوق في شمولها وتنوّعها المادة الـتي يسوقها في "تاريخه" لنفس تلك الجوانب(٧٥)، وبقي قسم من الأخبار في حمى القرآن.

إذا كانت أكثر الرّوايات صلة بالإيلاف وأكثرها إنتشارا في المصادر التّاريخية هي رواية إبن الكلبيّ ، فمما له دلالة كبيرة أن تكون هذه الرّواية محدودة الإنتشار في التّفاسير(٧٦)، وأن تصلنا روايات يختلف مضمونها إختلافا تامّا عن رواية إبن الكلبيّ وربّما أقدم منها زمنا لأنها تحيل على الأجيال الأولى من القرّاء واللّغويين. ليس من النّادر كذلك أن تحفظ لنا كتب التّفسير عناصر من الجدل الأوّل حول بعض المفاهيم، جدل جرى في مناخ من المرونة العلميّة وفي مرحلة سبقت رسوخ المضامين التّاريخية في شكلها النّهائي وبما لها أبعادها سياسيّة وعقائديّة. إن مثل هذه الشّواهد، الّتي تثير الإعجاب بإنسيّة الإسلام الأوّل، لم يتمّ بعد إبرازها بالشكل المطلوب وبقيت أكثر الصّور تداولا في الرّواية التّاريخية هيّ الصّورة التي تبلورت في الأزمنة التّالية التي أصبح التأريخ فيها من صلب مستويات التّبرير السّياسيّ.

ـ ٣ ـ ١ ـ التأريخ للإيلاف من مسائل التّفسير:

ليس من طموحنا الخوض في مسائل جدليّة هي أصلا من إختصاص المفسّرين، وبما أنّ للتّفسير أسسه الإبيستيمولوجية المستقلّة والمختلفة عن أسس المنهج التّاريخيّ(٧٧). سيختصر مسعانا على التّأمل من جديد في مسألة الإيلاف سواء من خلال النّظر في تناول المفسّرين لمفهوم الإيلاف والطّريقة التي بها نظروا للمسألة أو من خلال الرّوايات التّاريخية الّتي تداولها المفسّرون ووثّقوا بها لأسباب النّزول.

طرحت سورة قريش وسورة الفيل(٧٨) على وعي المفسّرين مسائل علميّة كثيرة. لم يكن من مشاغلهم كتابة تاريخ قريش، لكن بما أن الآية تحيل على وقائع تاريخية، ولعلها الآية الأكثر تاريخيّة وإتّصالا بأزمنة قريبة من التّاريخ القبإسلامي، فقد كان مطروحا على وعيهم أن يوضّحوا مقاصد التّنزيل بأن يستنثروا المعارف التّاريخية الواصلة إليهم لفهم بلاغات الآية. في هذا ما قد يساعد على توسيع دائرة السبر والتّقصّي حول مفهوم الإيلاف.

تسوق كتب التّفسير جدلا ثريا حول تفسير سورة قريش لما لها من خصوصيّة جعلت التّاريخ حكما في المسألة. من المعروف أن سورة إيلاف قريش أو سورة قريش تبدأ بشكل يثير شيئا من الغرابة في بناء الجملة العربية إذ تبدأ بشكل يوحي بأنّها إستمرارا لكلام سابق، وكان للمسألة بما لها من إمتدادات لغوية وأسلوبيّة وتاريخية أهميّتها لأنّه عليها ينبني فهم النّص القرآنيّ. توزّعت الآراء حول ثلاثة حلول كبرى. ومن هذه الآراء أن تكون سورة قريش إستمرار لكلام سابق، وأنّ هذا الكلام السّابق يمكن أن يكون سورة الفيل، الّتي تأتي قبل سورة قريش مباشرة في مصحف عثمان، لا يفصل بينهما إلاّ البسملة. سوف نتبيّن أن لمسألة إمتداداتها في المستوى التّاريخي أيضا.

لا يبدو لنا من الضّروري توسيع دائرة السّبر والتّقصي إلى ما لا نهاية وفي إتجاه كلّ التّفاسير رغم أنّ ذلك يمكن أن يكون موضوعا لدراسة مستقلّة. نوجّه إهتمامنا إلى أهمّها وأكثرها شموليّة: تفسير الرّازي وتفسير القرطبي وتفسير الطّبري(٧٩). نركّز بشكل أساسي على ما يورده الرّازي، بالنّظر لما يميّزه من قدرة على تبويب الآراء التّي بلغته وبغاية المحافظة على سياق البيان ووحدته. في مرحلة ثانية نتناول المسائل التي تتقاطع مع الطّرح التّاريخيّ لمسألة الإيلاف.

يبوّب الرازي المسائل التي طرحها تفسير سورة قريش إلى ثلاث:(٨٠) :

"**المسألة الأولى:اللام في قوله لإيلاف** تحتمل وجوها ثلاثة ، فإنها إمّا أن تكون متعلّقة بالسّورة التي قبلها، أو بالآية التي بعدها، أو لا تكون متعلقة بما قبلها ولا بما بعدها.

القول الأوّل أن تكون متعلقة بالسّورة التي قبلها، وفيه إحتمالات:

ـ ١ قال به الزجّاج وأبوعبيدة أنّ التّقدير "فجعلهم كعصف مأكول" **لإلف** قريش أي أهلك الله أصحاب الفيل **لتبقى** قريش، وما قد ألفوا من رحلة الشّتاء والصّيف.

ـ ٢ أن يكون التّقدير "ألم تر كيف فعل ربّك بأصحاب الفيل، **لإيلاف قريش**" كأنّ الله تعالى قال كلّ ما فعلناه بهم فقد فعلناه، لإيلاف قريش... كلّ ذلك إنّما كان **لأجل إيلاف قريش.**

ـ ٣ أن تكون اللاّم في قوله لإيلاف بمعنى إلى كأنّه قال فعلنا في السّورة المتقدّمة إلى نعمة أخرى عليهم وهي إيلافهم... هذا قول الفرّاء.

القول الثّاني أن تكون متعلّقة بالآية التي بعدها.

وهو أن اللاّم في لإيلاف متعلّقة بقوله فليعبدوا وهو قول الخليل وسيبويه والتّقدير" فليعبدوا ربّ هذا البيت، لإيلاف قريش"، أي فليجعلوا عبادتهم **شكرا لهذه النعمة وإعترافا به.**

القول الثالث ألاّ تكون متعلّقة بما قبلها ولا بما بعدها. قال الزجاج قال قوم هذه اللاّم لام التعجّب،كأنّ المعنى:أعجبوا لإيلاف قريش، وذلك لأنّهم كلّ يوم يزدادون غيّا وجهلا وإنغماسا في عبادة الأوثان، والله تعالى يؤلّف شملهم ويدفع الآفات عنهم، وينظّم أسباب معايشهم... هذا إختيار الكسائي والأخفش والفراء... "

يرد في تفسير القرطبي ما يؤكّد حضور كلّ هذه الأبعاد في مجال التفّسير(٨١):

"من القائلين بإرتباط السورتين أبي بن كعب ولم يفصل بينهما في مصحفه ويقرأهما معا. قال بذلك سفيان بن عيينة والفراء وإبن عبّاس." وقيل:ليست بمتّصلة، لأن بين السورتين"بسم ا لله الرّحمان الرّحيم"...من القائلين بهذا الرّأي الخليل. قال الخليل ليست متصلة؛ كأنه قال: ألّف ا لله قريشا إيلافا فليعبدوا ربّ هذا البيت. وقيل : اللاّم في قوله تعالى" لإيلاف قريش" لام التعجّب؛ أي إعجبوا لإيلاف ؛ قاله الكسّائيّ والأخفش. وقيل بمعنى إلى. وقرأ إبن عامر:"لإئلاف قريش" مهموزا مختلس بياء. وقرأ أبو جعفر والأعرج"ليلاف" بلا همز طلبا للخفّة. الباقون"لإيلاف" بالياء مهموزا مشبعا؛ من آلفت أولفت إيلافا.قال الشاعر...وقرأ أبو جعفر أيضا: "لإلف قريش"...

المسألة الثّانية عند الرّازي تتعلّق بمعنى الإيلاف، يقول:

" ذكروا في الإيلاف ثلاثة وجوه:**الأول** أن الإيلاف هو الإلف. قال علماء اللّغة ألفت الشيء وألفته إلفا وإيلافا بمعنى واحد، أي لزمته فيكون المعنى **لإيلاف** قريش هاتين الرّحلتين فتتصلا ولا تنقطعا، وقرأ أبو جعفر **لإلف** قريش. وقرأ آخرون **لإلاف** قريش، وقرأ عكرمة **ليلاف** قريش.

الثّاني، أن يكون هذا من قولك **لزمت موضع كذا وألزمنيه ا لله،كذا تقول ألفت كذا، وألفنيه ا لله ويكون المعنى إثبات الألفة بالتدبير الذي فيه لطف، ألف بنفسه إلفا وآلفه غيره إيلافا**، والمعنى أن الألفة إنّما حصلت في قريش بتدبير ا لله... فيكون المصدر هنا مضافا إلى المفعول، ويكون المعنى لأجل أن يجعل ا لله قريشا ملازمين لرحلتيهم.

الثّالث أن يكون الإيلاف هو **التهيئة والتّجهيز** وهو قول الفراء وإبن الأعرابيّ، فيكون المصدر ههنا مضافا إلى الفاعل، والمعنى لتجهيز قريش رحلتيها حتى تتصلا ولا تنقطعا، وقرأ أبو جعفر **ليلاف** بغير همز فحذف همزة الإفعال حذفا كلّيا وهو كمذهبه في يستهزؤون.

يرد في تفسير القرطبيّ(٨٢): قال الجوهريّ ألفت الموضع أولفه إيلافا.وكذلك:آلفت الموضع أولفه مؤالفة وإلافا؛فصار صورة أفعل وفاعل في الماضي واحدة.وقرأ عكرمة"ليألف" بفتح اللام على الأمر.وكذلك هو في مصحف إبن مسعود. وفتح لام الأمر لغة حكاها إبن مجاهد وغيره.وكان عكرمة يعيب على من يقرأ "لإيلاف".وقرأ بعض أهل مكّة "إلاف قريش"...

يضيف القرطبيّ(٨٣):"

قرأ مجاهد "إلفهم" ساكنة اللام بغير ياء. وروي نحوه عن إبن كثير.و كذلك روت أسماء أنّها سمعت رسول ا لله صلّى ا لله عليه وسلّم يقرأ "إلفهم".وروي عن إبن عبّاس وغيره، وقرأ أبو جعفر والوليد عن أهل الشّام وأبو حيوة "إلافهم"مهموزا مختلسا بلا ياء. وقرأ أبو بكر عن عاصم "إئلافهم" بهمزتين، الأولى مكسورة والثّانية ساكنة. والجمع بين الهمزتين في الكلمة شاذ. الباقون "إيلافهم" بالمدّ والهمز،وهو الإختيار،وهو يدلّ من الإيلاف الأوّل للبيان. وهو مصدرآلف: إذا جعلته يألف. وألف هو إلفا؛على ما تقدّم ذكره من القراءة؛ أي ما قد ألفوه من رحلة الشتاء والصّيف..

المسألة الثّالثة عند الرازي تتناول التكرير في قوله لإيلاف قريش إيلافهم يقول(٨٤):

التكرير في قوله "لإيلاف قريش إيلافهم" هو أنّه أطلق الإيلاف أوّلا ثمّ جعل المقيّد بدلا لذلك المطلق تفخيما لأمر الإيلاف وتذكيرا لعظم المنّة فيه، والأقرب أن يكون قوله"لإيلاف قريش"**عامّا يجمع كلّ مؤانسة وموافقة كانت بينهم، فيدخل فيه مقامهم وسيرهم وجميع أحوالهم...**

ليس من اليسير خوض هذا الجدل أو إختيار قراءة دون أخرى والقول إن كان من الأسلم أن نقرأ سورة قريش في تواصل مع سورة الفيل أو في إنقطاع معها، أوالإختيار بين آراء المفسّرين الّتي يستعرضها الرّازي. ما يثير الإنتباه أنّ هذه المسائل كان لها بعض الأبعاد التّاريخيّة، ودخلت ـــ ولو بشكل محدود ـ حيّز إهتمام المؤرّخين. كانت المسألة موضوعا لمقال مقتضب لعرفان شهيد(٨٥).

يتناول عرفان شهيد المسألة، ويعدد شهيد جملة من الأسباب الّتي قد تكون دفعت للفصل بين السّورتين ويصل لحصيلة تاريخيّة تقول بأنّه ـ من وجهة نظر تاريخيّة بمعنى خارجيّة على منطق القراءات ـ يمكن أن يكون الإرتباط بين السّورتين أكثر إنسجاما مع الظّرف التّاريخي الّذي تحيل عليه السّوتين.

أوّل الأسباب الّتي قد تكون رسّخت الفصل بين سورة الفيل وسورة قريش هيّ في نظره المرجعيّة الكبيرة التي إكتسبها مصحف عثمان، وحذر علماء القرآن من إدخال أي تعديل عليه. ثانيها السّلطة المعنوية التي تمتّع بها تفسير الطّبري، حيث تناول السّورتين في شكلهما المنفصل. ثالثهما أنّ الوعي الإسلامي كان يتعامل مع القرآن بإعتباره فقط نصّا مقدّسا وليس مرجعا تاريخيّا للفترة القبإسلاميّة. إلى هذه الأسباب يضيف أنّ الفصل بين السّورتين أو على الأقل الإبقاء على إنفصالهما، فيه تمجيد لقريش، بإعتبارها قبيلة الرّسول، بسورة يستقلّ بلاغها عن بلاغ سورة الفيل، كما فيه تمجيد للمهاجرين على حساب الأنصار و تمجيد لبني أميّة في خلافة عثمان، و يقول بأنّ من الأدلّة على ذلك أنّه في خلافة عثمان تمّ ضبط المصحف (٨٦).

أمّا في المستوى التّاريخي فإنّ قراءة السّورتين في تواصل يبدو أكثر إنسجاما مع السّياق التّاريخي. بهذه القراءة يصبح العقاب الّي سلّطه ا لله على أصحاب الفيل في تواصل مع الإيلاف، أي أنّ ا لله عاقب أصحاب الفيل حتّى تألف قريش الرّحلة، وبهذا الشّكل يمّحي الإشكال المحيط ببداية سورة قريش. لكنّ دراية المفسّرين بتاريخ المرحلة الحبشيّة من تاريخ اليمن كانت في نظره دراية محدودة، و لم يكن بين أيديهم ما يساعدهم على طرح المسألة في علاقتها مع المعطيات التّاريخيّة الّتي بين أيدينا اليوم. لهذا السّبب بقيت جهودهم مركّزة ومختصرة على حدود المقاربة اللّغويّة.

تفضي الدّراسة لما يشبه الإفتراض بأنّ **الإيلاف قد لا يكون مصطلحا قديما يعود لزمن الجاهليّة**. يكتب شهيد:" الإيلاف القرآنيّ، الذي هو دون شك أقدم شهادة على إستعمال الكلمة، لم يكن مفردة تقنيّة أو إصطلاحيّة، **ويمكن أن يكون الفصل بين السّورتين كان من الأصل**

للإيحاء بأنّ الإيلاف هو إصطلاح "(٨٧).ما هو محلّ تساؤل في نظر شهيد ليست العهود الّتي أمضاها القرشيّون مع غيرهم لكن فقط التّسمية المستعملة لهذه العهود، الّتي قد تكون حملت تسمية أخرى يجب البحث عنها.

بديهيّ أنّ ما يؤشّر له عرفان شهيد ينسجم مع تساؤلاتنا السّابقة، ويصبح من المطلوب أن نوجّه نظرنا بشكل دقيق إلى المضامين التّاريخية التي يمكن إستنباطها من سياق التّفسير .

ـ ١ ـ في المسألة الثّانية حين وثّق الرّازي آراء اللّغويين، وحاول رصد المعاني اللّغويّة لكلمة إيلاف، وأورد القرطبي الآراء التي حوتها معاجم اللغة، يلاحظ تعدد القراءات **وغياب قراءة راسخة للكلمة**، الشّيء الّذي يمكن أن يعني غرابة الكلمة. يلاحظ أيضا أنّه رغم ورود دلالات مختلفة ومتباعدة: الإيلاف من ألفته أي لزمته/ الإيلاف أي إلتزام المكان، أو ألزمنيه الله/ الإيلاف هو التّهيئة والتّجهيز وغيرها ...، رغم هذا لا يرد مدلول **يحيل أو يذكّر بالعهود أو النّظام التّجاري القرشي**. لا أثر في الأزمنة الأولى والمختلفة الّتي يحيل إليها التّفسير لفهم الإيلاف لغويّا على أنّه العهود أو ما شابه ذلك.

ما يزيد هاتين الملاحظتين تأكيدا أنّ السّورة ـــ التي يتصدّى لها المفسّرون بالتفسير ـــ لا تثير المفهوم بشكل عام مثلما يحدث في حال مفاهيم أخرى شائعة في النّص القرآني، وإنّما تثيره في شكله الدقيق أي المتعلّق بقريش، وهو السّياق الذي يعنينا هنا،

في حين أنّه، من"تقاليد" اللّغويين إثارة الإستعمالات المختلفة للكلمة عند وجودها خارج سياقها الأصلي أو حتّى حين وصولها للمعجميّة كمعنى لغوي صرف.

ـ ٢ ـ بالعودة للرّازي في المسألة الأولى المتعلّقة بإتّصال أوعدم إتّصال السورتين وتوثيقه للآراء التي بلغته، لا يتبيّن ـ لا في رأي الرّازي ولا في آراء الذين وثّق لهم ـــ والذين ينتمون لأمكنة وأزمنة مختلفة ـ أي أثر لمفهوم ثابت لكلمة إيلاف على فهم المقصود، ولا نلاحظ أثرا لفهم الكلمة بإعتبارها مصطلحا يعني عهودا أبرمها القرشيّون مع أطراف التّجارة ولا ما يعني مؤسسة قرشيّة لتنظيم التّبادل التّجاري. إقتصر فهم الكلمة على حدود أصولها المعجميّة وعلى دلالتها اللّغويّة في سياق جملة فعليّة (نظر أعلاه،القول الأوّل والثاني). في الرأي الأول الذي يسوقه الرّازي مفهوم كلمة إيلاف قريش هو "لتبقى قريش"،في الرأي الثاني لأجل إيلافهم، الرأي الثالث نعمة الله عليهم بالإيلاف(أنظر أعلاه).

يحيل هذا على سؤال أساسيّ: كيف يمكن أن يكون الإيلاف، كنظام تجاري وجد تاريخيا، ونتجت عنه عهود وإستمرّ تاريخيّا على الأقل لمدّة قرنين من الزّمان، وأن تكون الكلمة لم تكتسب بعد الرّسوخ لا في الشكل ولا كمفهوم في أذهان القرّاء واللّغويين والمفسّرين؟ لماذا لم ينضف لمعانيها اللّغويّة القديمة معنى جديد يفيد أن الإيلاف هو العهود أو العصم أو النظام التّجاري الذي أرساه القرشيون؟

هناك في هذا ما يجعلنا نجتاز تخمين عرفان شهيد نحو بداية اليقين بأنّ الإيلاف، بمعناه المتداول في الرّواية التّاريخيّة ــ والتّي رصدنا أوجها عديدة للخلل فيها في الصّفحات السّابقة ــ (٩٢) هو إفراز متأخّر وفاقد لأرضيّته التّاريخيّة. مضامين أخرى عديدة في التّفسير تلفت الإنتباه.

ــ ٣ ــ سواء إرتبط معنى سورة قريش بما قبلها (سورة الفيل) أو بما بعدها (بقيّة آيات سورة قريش)، ومهما إختلفت القراءة فإن كلّ الفهم الذي أجمع عليه المفسّرون، والذي لا يتناقض مع أي وجه من وجوه المعنى اللّغوي، هو أن قريش كانت **موضوع عناية إلاهية بأن هداها الله لأن تألف الرّحلة**،أو **آلفها الله إلى الرّحلة**. لم تقل السورة، ولم يفسرها المفسّرون على أن الله هدى قريشا لأن تبتدع نظام الإيلاف، بل أن المعنى هو **أن قريش كانت موضوعا للإيلاف**. يكتب القرطبيّ (٨٨) بشكل واضح :"...وهو مصدرآلف: **إذا جعلته يألف**. وألف هو إلفا؛ على ما تقدّم ذكره من القراءة؛ أي ما قد ألفوه من رحلة الشتاء والصّيف."

يبدو أنه لا يمكن التّوفيق ــ ومثلما ما أصبح منتظرا ــ بين هذا المعنى وبين المعنى الذي تبلور وشاع بفعل الرّواية التّاريخيّة التي تجعل من قريش باعثة للنشاط التّجاري العربي في الجاهليّة، إذ من غير القابل للفهم أن تألف جماعة أمرا وتكون في نفس الوقت باعثة له. المعنى الأقرب، والذي يعبّر عنه فعل آلف بشكل واضح، هو أن تألف جماعة شيئا سابقا لإيلافها له. بمعنى أنّه إذا ألفت قريش رحلتي الشتاء والصّيف فيعني هذا أن هاتين الرّحلتين كانتا موجودتين قبل إيلافها لهما، وأن الله هدى قريشا ويسّر لها أن تألفها.

من خلال هذا الفهم، أي إعتبار رحلة الشتاء والصيف أمرا أسبق من مشاركة قريش فيهما وإيلافها لهما، نبدأ في تجاوز الصعوبات التي كنّا عبّرنا عنها سالفا، ومن أهمّها صعوبة تصوّرنا لأن تكون "المبادرة" من قبيلة ليس لها سابقة كبيرة في التّجارة وتصوّرنا لأن تضطلع قبائل أخرى

مرشّحة تاريخيا وجغرافيّا لأن يكون لها دور في أي إنفتاح لقبائل الجزيرة على التّجارة الدّوليّة(٨٩).

ألا يمكن أن تكون الرّواية التّاريخية الصّرفة الّتي يقول بها إبن الكلبي بشكل خاص، ومن خلال رواية الإيلاف، قد حوّلت إندماج قريش في التّجارة القوافليّة إلى ما يشبه "الذّريعة"، ونسبت نشأة كلّ التّجارة إلى قريش؟

ــ ٤ ــ إذا قرأنا سورة قريش في إرتباطها مع سورة الفيل نضطرّ لتصوّر حيّز زمني أضيق بين وقعة الفيل وبين نجاح قريش في إيلافها الرّحلة. لا يمكن أن يكون مضى قرن كامل على إرساء نظام تجاري وعلى عهود (سنة ٤٦٧ مــ في التاريخ الذي يعطيه محمد حميد الله)، وأن يكون في نفس الوقت إندحار أبرهة عن مكّة حدث من أجل أن تألف قريش الرّحلة. الأقرب للفهم أن الله **أفشل غزوة الفيل حتى يتوفّر مزيد من الأسباب حتى تألف قريش رحلتي الشّتاء والصّيف،** وهو المعنى الذي أشار إليه المفسّرون الذين قالوا بإرتباط السّورتين.

إذا فهمنا بلاغات الآية بهذا الشّكل يمكن الإحتفاظ بتاريخ الإيلاف، مع إدخال شيء من التعديل عليه، كأن نعتبر أن شيئا ما حدث حوالي نهاية القرن الخامس أو بداية السّادس، **لكن مع إعتبار أنّ ما حدث كان فقط نقطة بداية لإندماج ومساهمة قريش في التّجارة القوافليّة**. يعني هذا، ومثلما هو الحال في كل إنفتاح إقتصادي، أنّ مساهمة قريش بدأت في ذلك التّاريخ وتطورت بشكل بطيء أو تدريجيّ.

يمكننا أن نفهم أنّه حتى زمن وقعة الفيل(٥٧٠ م) كانت تلك التّجارة لم تكتسب وسائل مناعتها النّهائيّة، وينسجم هذا الفهم مع كلّ الإيحاءات التّاريخية الأخرى: حدثت حملة أبرهة على مكة في مرحلة أخذت المساهمة التجاريّة المكّيّة تتأكّد، وكان من أهداف الحملة الحدّ من هذا الدّور المكّي سواء بغاية منع مكّة من مزيد من التّطوّر قد يجعلها تكتسب أهميّة، أو بغاية السّعي للتّحكّم في تطوّرها. فشلت تلك الحملة فمثّل ذلك ما يشبه النّصر لهذا التوجه المكّي للمساهمة في الإرتباط بالتّجارة الدوليّة(٩٠). في هذه الحال لا يمكننا إلا أن نفكّر في أن هناك طرفا مقابلا للأحباش يمثّل أفقا بديلا للتّجارة القرشيّة، وهذا الطّرف لا يمكن إلا أن يكون بيزنطة أو القبائل العربية المتنقّلة أو المستقرة على أطراف العالم البيزنطي. ينسجم هذا الفهم مع ما كنّا أشرنا إليه من أنّ الواقع السّياسي لقريش في محيط وقعة الفيل، تضعف فيه المؤشّرات على وجود ديناميّة سياسيّة

داخليّة في قريش يمكن أن تأكّد مرورها بمرحلة طويلة من ممارسة القيادة للمجتمعات التّجارية في الجزيرة العربية. هل يجب التذكير بأنّه في الوقائع المحيطة بوقعة الفيل مثلا، تبدو قريش في مستوى عسكريّ ضعيف.

ألا تكون صورة الإيلاف في الرّواية التّاريخية قد جعلت من مرحلة بداية إندماج مكّة في التّجارة القوافليّة مع بلاد الشام، مرحلة تأسيس لكلّ النّشاط التجاري عبر الحجاز ونحو كلّ الآفاق. ألا يكون الدور التاريخي لهاشم بن عبد مناف،تلك الشخصيّة الرّمزيّة التي إحتفظت بها الرواية بعد أن تصرفت فيها، تترجم الصّلة مع بلاد الشام، وأن هذه الصّلة التي بدأت في نهاية القرن الخامس، لم تترسّخ إلا بعد وقعة الفيل؟

هذا ما سيتبيّن بعد إستجماع العناصر من كتب التّفسير.

_ ٥ _ إذا إرتبط معنى الآيتين أي أن ا لله هزم أصحاب الفيل حتى تألف قريش الرّحلة وتعبد ا لله الذي آمنهم من الجوع والخوف، فإن هذا الفهم يتضمّن بلاغا تاريخيّا يتمثّل في أن الجوع والخوف كانا حقيقة في الواقع الإجتماعي القرشي حتى الفترة المحيطة بغزوة الفيل. روايات عديدة ساقتها كتب التفسير عند تناولها لبقيّة آيات سورة قريش تتعلّق كلّها بالحال الإجتماعي للمكّيين (٩١). لكن يتولّد مرّة أخرى تنافر بين هذا البلاغ وبين أن تكون قريش أسست نظاما للإيلاف منذ أواسط القرن الخامس، إذ لوكانت التجارة القرشيّة قد بلغت مراحلها المتقدّمة، لما أمكن أن يبقى مكان للجوع والخوف. بالمقابل هناك في مسألة الجوع والخوف ما ينسجم من ناحية مع ما سبق: حولي سنة ٥٧٠ م لم يعط إندماج القرشيين في التبادل التجاري بعد ثمرته الكاملة،أي لم تنتصر مكة بعد على كلّ الأخطار الداخليّة (الجوع والخوف) والأخطار خارجيّة (الأحباش)،لكنّها قطعت شوطا في ذلك بواسطة إلفها الرّحلة.في وقعة الفيل جاءت مساعدة من ا لله حين هزم الأحباش، وكان ذلك من الأسباب التي جعلتهم يواصلون إلفهم للرحلة،مما يعني أن هزيمة أبرهة كانت نقطة تحوّل هامّة في تاريخ الإندماج المكّي في التجارة(٩٢). ينسجم هذا أيضا مع جانب هام من شخصيّة هاشم،وصل في البلاغات الواضحة للرواية من أنّه كان يطعم أهل مكّة،وأنّه سمّي بهاشم لأنّه هشم الثريد لقومه،وهو بلاغ لا يمكن فهمه أيضا إلا من هذه الزاوية،أي من خلال إعادته لمحيط الزمن الذي بدأ فيه أي بداية إيلاف المكّيين الرّحلة،دون هذا يبقى في تناقض واضح مع

إعتبار أنّ قريشا أنشأت نظاما تجاريّا. سوف يتبيّن أنّ كتب التّفسير تسوق مادة تاريخية تأكّد هذا الفهم، وتؤرّخ بعض الرّوايات الواردة فيها بشكل أكثر دقّة للدّور التّاريخي الذي قام به هاشم.

- ٣ - ٢ - وجهات التّجارة في أبرز كتب التّفسير.

أهمّ ما يمكن ملاحظته أنّ المضمون القائل بالإتّجاهات الأربعة للتّجارة، والّذي رأيناه قويّ الحضور في كتب التّاريخ، يصبح ضعيف الحضور في كتب التّفسير. لا أدلّ على ذلك من أنّ الطّبري، الّذي تحتلّ رواية الإيلاف في تاريخه مكانة مركزيّة، والّذي أضاف للرّواية في تاريخه "مقدّمة" أو "ديباجة" من النّسب ليؤكّد الصّلة الدّمّية بين هاشم وعبد شمس ونوفل والمطلب(٩٣)، يتجاهل هذه الرّواية في التّفسير. يغيب الحديث عن الإتّجاهات الأربع من تفسير الرّازي أيضا(٩٤)، ولا يرد لها في تفسير القرطبي (٩٥) إلاّ شكل معدّل يفضي لمضمون مغاير:

وقال الهروي وغيره: وكان أصحاب الإيلاف أربعة إخوة: هاشم، وعبد شمس، والمطلب، ونوفل؛ بنو عبد مناف. فأمّا هاشم فإنّه كان يؤلف ملك الشّام؛ أي أخذ منه حبلا وعهدا يأمن به في تجارته إلى الشّام. وأخوه عبد شمس كان يؤلف إلى الحبشة. والمطّلب إلى اليمن. ونوفل إلى فارس. ومعنى يؤلف يجير. فكان هؤلاء الإخوة يسمّون المجيرين . فكان تجّار قريش يختلفون إلى الأمصار بحبل هؤلاء الإخوة، فلا يتعرّض لهم. قال الزهريّ: الإيلاف: شبه الإجارة بالخفارة، يقال: آلف يؤلف إذا أجار الحمائل بالخفارة. قال: **والتأويل أن قريشا كانوا سكّان حرم، ولم يكن لهم زرع ولا ضرع، وكانوا يميرون في الشّتاء والصّيف آمنين، والنّاس يتخطّفون من حولهم، فكانوا إذا عرض لهم عارض قالوا: نحن أهل حرم، فلا يتعرّض النّاس لهم.**

من الواضح أن هذه الرواية لئن ساقت بنية القرابة بين الإخوة الأربعة فإنها في قسمها الثّاني، ومن خلال تحديد مفهوم الإيلاف قد أدخلت - وبشكل ضمني - تمييزا عن مفهوم الإيلاف كما يرد في سياق الرّواية التاريخية(أي بإعتباره نظاما تجاريا) وأعادتنا بشكل ما لحدود الدّور التّاريخي: الإيلاف هو دور ثانوي لعبه القرشيون في التّجارة القوافليّة بإعتبارهم أهل حرم، وبما أنّهم أهل حرم كان لهم دور مطلوب في حراسة القوافل. تدفع الرّواية للتّساؤل عمّن كان يمتلك القوافل؟ لكنّها لا تتناول هذا البعد.

ومن ناحية ثانية تتدخّل الرّواية من جديد في المستوى اللّغوي، ويفيد ما يسوقه القرطبيّ مسندا للأزهري بأنّ الإيلاف هو الإجارة بالخفارة، لكن تدخل المسألة في دائرة الجدل الّذي أثرناه سابقا، ويبقى مضمون الكلمة مرفوضا من الدّائرة المعجميّة وقد لاحظ ذلك محقق تفسير القرطبي (٩٦)، كما يبقى في تناقض مع المضامين اللّغويّة التي ساقها المفسّرون في تصدّيهم للكلمة عندما ترد في سياق النصّ القرآني.

تـرد أصـداء لنفـس هـذه الرّوايـة في تفسـير روح المعـاني للألوسـي(٩٧). الملفـت للإنتبـاه أن الأولوسي يسوق في محيط الرّواية بعض عناصر الجدل الـذي شـاع عنـد المفسّرين والـذي يعكـس شعورهم بصعوبة التّوفيـق بـين وجـود رحـلات أربـع وبـين النـصّ القرآنـي الـذي لا يشـير إلاّ إلى رحلتين. يكتب:" "...**وقال النقّاش كانت لهم أربع رحل،** وتعقّبه إبن عطيّة بأنّه **قول مردود وفي البحر ينبغي ألاّ يـرد،** فإنّ أصحاب الإيلاف كانوا أربعة إخوة وهم بنو عبد مناف هاشم كان يؤالف ملك الشام أخذ منه حبلا فأمن به في تجارته إلى الشّام، وعبد شمس يؤالف إلى الحبشة والمطّلب إلى اليمن ونوفل إلى فارس فكان هـؤلاء يسمّون المتّجرين فيختلف تجر قريش بخيل هؤلاء الإخوة فلا يتعرّض لهم. **قال الأزهريّ الإيلاف شبه إجارة بالخفارة فإنّ كان كذلك جاز أن يكون لهم رحل أربع بإعتبار هذه الأماكن التي كانت التّجارة في خفارة هؤلاء الإخوة الأربعة فيها** فيكون رحلة هنا إسم جنس يصلح للواحد وللأكثر... **وفيه مخالفة لما نقلناه عن الهرويّ ثمّ إنّ إرادة ما ذكر من الرّحل الأربع غير ظاهرة كما لا يخفى...**"

من الواضح، سواء من خلال ما يرد بواسطة القرطبيّ، أو بعده بستّة قرون بواسطة الألوسي، أن المفسّرين شعروا قبل غيرهم بصعوبة قبول هذه الرّواية في محيط سورة قريش. القول بالوجهات الأربع لا تبقى فقط ضعيفة "الحضور" في محيط التّفاسير كما أشرنا لذلك، وإنّما كان إيرادها يطرح على وعي المفسّرين جملة من المسائل و تدفعهم لكتابة تعليقات تمثّل ما يشبه الشّروط لقبول الرواية، وهو ما يجسمه بما كتبه الألوسي.

يمكن تلخيص الصّعوبة في تناقضها الصّارخ مع النّص القرآني الّذي يشير فقط إلى رحلتين ولذلك كانت الرّواية الأكثر حضورا في كتب التفسير هي القائلة بوجود رحلتين، وهو ما دفع الطبري نفسه لإيراد ستّ روايات تقول كلّها أنّ لقريش رحلتين، رحلة الشّتاء إلى اليمن ورحلة الصّيف إلى الشّام (٩٨).

ـ ٣ ـ ٣ ـ صاحب الإيلاف ؟ :

تناولنا في فقرة سابقة الأشكال المختلفة للرّواية الموثّقة للإيلاف والواردة في كتب التّاريخ، ورصدنا أوجه الخلل والإضطراب بين مختلف الصّور التي تسوقها ، ولاحظنا في الفقرة السّابقة غياب المضمون القائل بوجهات التّجارة الأربعة والإخوة الأربعة. بقي التّساؤل هل تسوق كتب التّفسير شيئا متماسكا بشأن المستوى الإجتماعي الّذي صحب نشأة الإيلاف؟

تثير الإنتباه روايةٌ ترد في تفسير الرّازي(٩٩)، تدفعنا للتّوقّف إذ ربّما يكون فيها ما غاب من دائرة الرّواية التّاريخيّة بشكل عام والمتمثّل في سوابق الإيلاف. يكتب الرّازي:

" قال الليث الرحلة إسم الإرتحال من القوم للمسير، وفي المراد من هذه الرّحلة قولان الأوّل وهو المشهور، قال المفسّرون كانت لقريش رحلتان رحلة بالشّتاء إلى اليمن لأنّ اليمن أدفأ وبالصّيف إلى الشّام، وذكر **عطاء عن إبن عبّاس** أنّ السّبب في ذلك هو أن قريشا إذا أصابت واحدا منهم مخمصة خرج هو وعياله إلى موضع وضربوا على أنفسهم خباء حتى يموتوا، إلى أن **جاء هاشم بن عبد مناف،وكان سيّد قومه**، وكان له إبن يقال له **أسد**، وكان له ترب من بني مخزوم يحبّه ويلعب معه فشكا إليه الضّرر والمجاعة فدخل أسد على أمّه يبكي، فأرسلت إلى أولئك بدقيق وشحم فعاشوا فيه أيّاما، ثمّ أتى ترب أسد إليه مرّة أخرى وشكا إليه من الجوع **فقام هاشم خطيبا في قريش**، فقال إنّكم أجدبتم جدبا تقلّون فيه وتذلّون، وأنتم أهل حرم الله وأشراف ولد آدم والنّاس لكم تبع. **قالوا نحن تبع لك فليس عليك منّا خلاف** فجمع كلّ بني أب على الرّحلتين في الشّتاء إلى اليمن وفي الصّيف إلى الشّام للتّجارات، فما ربح الغنيّ قسمه بينه وبين الفقير حتى مان فقيرهم كغنيّهم، فجاء الإسلام وهم على ذلك، فلم يكن من العرب بنو أب أكثر مالا ولا أعزّ من قريش،قال الشاعر فيهم:

الخالطين فقيرهم بغنيّهم   حتّى يكون فقيرهم كالكافي

تصلنا نفس الرّواية في تفسير القرطبي وبوسائط أخرى تحيل إلى إبن عبّاس (١٠٠):

وذكر أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا في تفسيره: حدّثنا سعيد بن محمّد، عن أبي بكر بن سهل الدمياطيّ، بإسناده إلى إبن عبّاس، في قول الله عزّ وجلّ: "لإيلاف قريش" إلفهم رحلة الشتاء والصّيف. وذلك أنّ قريشا كانوا إذا أصابت واحدا منهم مخمصة (مجاعة) جرى هو وعياله إلى موضع معروف، فضربوا على أنفسهم خباء فماتوا؛ **حتى كان عمرو بن عبد مناف،وكان سيّدا في زمانه، وله إبن يقال له: أسد**، وكان له ترب من بني مخزوم، يحبّه ويلعب معه. فقال له: نحن غدا نعتفد". قال إبن فراس: هذه لفظة في الخبر لا أدري"بالدال هيّ أم بالراء؛ فإن كانت بالراء فلعلّها من العفر، وهو التّراب، وإن كانت بالدّال، فما أدري معناها، وتأويله على ما أظنّه: ذهابهم إلى ذلك الخباء، وموتهم واحدا بعد واحد. قال: فدخل أسد على أمّه يبكي، وذكر ما قاله تربه. قال فأرسلت أم أسد إلى أولئك بشحم ودقيق، فعاشوا به أيّاما. ثمّ إن تربه أتاه أيضا فقال: نحن غدا نعتفد، فدخل أسد على أبيه يبكي، وخبره خبر تربه، فإشتدّ ذلك على عمرو بن عبد مناف، فقام خطيبا في قريش وكانوا يطيعون أمره، فقال: إنّكم أحدثتم حدثا تقلّون فيه وتكثر العرب، وتذلّون وتعزّ العرب، وأنتم أهل حرم الله جلّ وعزّ، وأشرف ولد آدم، والنّاس لكم تبع، ويكاد هذا الإعتفاد يأتي عليكم. فقالوا:نحن لك تبع.فقال: إبتدئوا بهذا الرّجل – يعني أبا ترب أسد – فأغنوه من الإعتفاد، ففعلوا. ثمّ إنّه نحر البدن، وذبح الكباش والمعز، ثمّ هشم الثّريد، وأطعم النّاس؛ فسمّي هاشما. وفيه قال الشّاعر:

عمرو الذي هشم الثّريد لقومه   ورجال مكّة مسنتون عجاف.

ثمّ جمع كلّ بني أب على رحلتين: في الشّتاء إلى اليمن، وفي الصّيف إلى الشّام للتجارات، فما ربح الغنيّ قسّمه بينه وبين الفقير،حتى صار فقيرهم كغنيهم،فجاء الإسلام وهم على هذا..."

وجه الطّرافة في هذه الرّواية أنّها الوحيدة في كلّ التّراث الواصل إلينا التي يناقض مضمونها العام وبشكل جذري رواية الإيلاف كما ترد في الرّواية التّاريخية. مبادرة التّجارة والإيلاف لم تنبثق من قريش، ولم تكن نتيجة حبال أو عهود ربطها القرشيّون بأطراف خارجيّة، بل هي من عمل هاشم وحده. تتوقّف الرّواية بشكل واضح حول الوضع الإجتماعي البائس في مكّة قبل التّجارة، وهو مضمون يسند المعنى السّابق، ويلتقي كما رأينا مع عدّة روايات بقيت في حيّز التّفسير.

– الوجه الثّاني والأهمّ في هذه الرّواية أنّها تعطي لحضور هاشم في مكّة شكل الحضور العرضي. نقرأ في الصّيغة الواردة في تفسير الرّازي أنّ قريشا عرفت المجاعة قبل مجيء هاشم، ويقول: "... **إلى أن جاء هاشم بن عبد مناف،وكان سيّد قومه، وكان له إبن يقال له أسد ....فقام خطيبا في قريش،** فقال إنّكم أجدبتم جدبا تقلّون فيه وتذلّون...". يتأكّد هذا المضمون — ولو بشكل أقلّ وضوحا – في الصّيغة الواردة في تفسير القرطبيّ حيث نقرأ:"... **حتى كان عمرو بن عبد مناف، وكان سيّدا في زمانه ...فقام خطيبا في قريش**". يتأكّد هذا الحضور العرضي بواسطة عدّة معان فرعيّة منبثّة في نسيج الخبر، منها:

١ — إستياء هاشم من ممارسة المكّيين "للإعتفاد" تؤشّر لدرايته المحدودة بالحال الإجتماعي للمكّيين.

٢ – سعيه لتغيير تلك الأوضاع فيه من جديد تعبير عن وجود مرجعيّة لديه مختلفة عن مرجعيّة مجمل المكّيين الّذين لم يجدوا أي حلّ.

٣ – حثّه القرشيين على ممارسة العمل التّجاري يدلّ على درايته الإقتصاديّة بآفاق يجهلها المكّيون.

٤ – مساعدة زوجة هاشم للعائلة المخزومية الجائعة بدقيق وشحم، يعني أنّ هاشم وعائلته لم تشملها المجاعة، ويعني أيضا إمتلاكها لزاد كاف يتيح لها التّبرّع بنصيب منه، وهي كلّها معان جانبيّة تدعم معنى الحضور العرضي.

نوزع إهتمامنا في إتّجاهين الأوّل يتعلّق بالقرآن والثّاني بالتّاريخ:

رواية الرّازي والقرآن:

هل ينسجم هذا المضمون التّاريخي مع البلاغ القرآني؟

لا شك أنّ من العوامل الّتي ساعدت على بقاء الرّواية إنسجامها مع هذا البلاغ، وتوفيرها لتاريخ مساعد على الفهم الدّقيق لسورة قريش وسورة الفيل. إذا قرأنا أنّ الإيلاف هو إيلاف

لقريش (حتّى تألف وتدمج في الدّورة التّجاريّة) يصبح من المعقول أن يكون لهـذا الإيـلاف منطلق وأداة، ومن المعقول أن تكون هذه الأداة خارجيّة عن قريش. وقـد رأينـا أنّ هـذه الأداة غائبـة مـن دائرة الرّواية التّاريخيّة، وجلّ المضامين الّتي حفظتها الرّوايـة لا يمكـن أن تنـير هـذه المرحلـة، مرحلـة الإدماج. رأينا أنّ ما يرد في كتب التّفسير يصبّ كلّه في النّهاية في هذا الإتّجـاه. لنذكـر بـالبعض من هذه المضامين:

– الإيلاف لم يكن إصطلاحا للدّلالة على مؤسسة أسست لها قريش بالعهود، الإيلاف هي كلمـة للتّعبير عن محاولة لأن تألف قريش الرّحلة. بالنتيجة ينتفي التساؤل عن غيابه كمصطلح من أذهـان المفسّرين.

– تغيب الضّرورة لوجود أربعة إتّجاهات للتّجارة، ويمكن الإقتصار على رحلتـين، وهـو المضمـون الأكثر حضورا في دائرة الرّواية الباقية في حيّز التّفاسير، كما رأينا.

– نجد في الرّواية التّاريخ المكمّل والدّال على الأوضـاع المعاشيّة الصّعبـة للمكّيـين قبـل الإيـلاف، وتنسجم مع إيحاءات سورة قريش: دون الإيلاف كان الجوع والخوف.

– تغيب الضّرورة لوجود مساهمة للإخوة الأربعة في نشأة الإيلاف وهو المضمون الّذي يتقلّص من دائرة التّفسير رغم أنّه واسع الحضور في دائرة المصادر التّاريخيّـة، بتأثـير مـن تركيـب يعـود بالسّـند لإبن الكلبيّ.

الرّواية والتّاريخ:

هل تقرّبنا هذه الرّواية من"الطبقة التّاريخية"، أو الصورة التّاريخية لإندماج قريش في التّجارة ؟ نعود لقياس الحقيقة بالسّياق. ما يبدو جليّا أنّ صورة بالصّورة الّتي تعطيهـا هـذه الرّوايـة لإندمـاج المكّيين في النّشاط التّجاري ينتفي قسم من الأسئلة والفراغات التي كنّا عبّرنا عنها في الفصل الأوّل من هذا الباب، لنذكّر بأبرزها:

– يصبح من غير الضّروري البحث عن درجة ما من الإندمـاج الإجتمـاعي للمجتمـع المكّي زمـن الإيلاف، أو عن سابقة تاريخيّة(١٠١). الإندماج في التّجارة لم ينبثق مـن قريـش ولا في مكـة، ولم يكن ناتجا عن تطوّر ذاتي. المبادرة جاءت من خارجها.

– يصبح من غير المطلوب البحث عن تعبيرات ثقافيّة سياسيّة أو دينيّة تشهد وتؤشّر لتميّز الوسـط المكّي عن غيره، وتعبّر عن تحوّله إلى مجتمع تجاري(١٠٢).

– يصبح من غير المطلوب البحث عن تاريخ للعلاقة بين العائلات التي تنسب لها الرّواية التّاريخية الإيلاف(١٠٣) بما أنّ المبادرة أتت هنا من هاشم (عمرو)، ولا تمثّل زمن بدايتها مشروعا جماعيّا إشتركت فيه أطراف "المجتمع" القرشيّ.

– لم يعد من الضّروري البحث عن تاريخ للإيلاف، بإعتباره مشروعا كبيرا، كما ينتفي السّعي لوضعه وسط سيرورة تاريخية ولا التّساؤل عن كيفيّة تجاوزه بعد الإسلام(١٠٤).

هل لهذه الرّواية كرواية بعض المستندات الّتي تشهد على تاريخيّتها؟

إذا حاولنا موضعة الرّواية في سياق الأخبار وجدنا ما يدفع لإبعادها عن دائرة الإفتعال لجملة من الأسباب: أوّلها أنها في خطوطها الأولى لا تتناقض مع كلّ الإتّجاه العام للرّواية التّاريخيّة الأكثر إنتشارا في المصادر إذ تتفق معها في أنّ التّجارة كانت منطلقا في التّحوّل، وفي أنّ هاشما كان له الدّور الطّلائعي فيها. لا يبدأ الإختلاف في مستوى القول بأنّ المبادرة جاءت من خارج قريش، ولنفس طبيعة هذا المضمون المختلف يصبح من الصّعب أن نتصوّر إفتعال وجهة نظر ينجرّ عنها نفي الوحدة الدّمّيّة للعائلات الّتي تنسب لها الرّواية إنشاء الإيلاف، و يصعب أكثر تصوّر بقائها في دائرة التّفسير.

إضافة لهذا، تتوفر بعض العناصر الّتي تعطي شيئا من الضّمان لـ"تاريخيّة" الواقعة حين ترد إشارة بالإسم لطفل، إسمه **أسد**، يصحب أباه هاشم في مكّة. فرغم أنّ أسد بن هاشم من الشّخصيّات المغمورة – وسنتمعّن في أسباب ذلك – فإنّه لم يغب تماما من دائرة الإخبار، وسنتبيّن أنّ القليل من العناصر الواصلة عن سيرته تجعل من المقبول حضوره بشكل عرضي في مكّة صحبة أبيه(١٠٥). يرد كذلك ذكر لزوجة هاشم، أمّ أسد، وهي أيضا شخصيّة باقية في حيّز النّسب وإسمها **قيلة بنت عامر بن مالك** وهو المصطلق من خزاعة، وسنعيدها بدورها لدائرة الضّوء(١٠٦).

نتيجة لذلك، **يمكن النّظر** لهذا المضمون على أنه ربّما مستوى من الإخبار "فلت" من الأطر العامّة للرّواية وأعادنا للمستوى التّاريخي الأوّل، إذ تتناغم الواقعة مع مستويات أخرى. يصبح التّسلسل مقبولا: في مرحلة ما كانت هناك تجارة ، وبشكل تدريجيّ وقع إيلاف قريش الرّحلة الإيلاف. عرف هذا الإيلاف نجاحا تدريجيّا ، وكانت وقعة الفيل، بعد ذلك بعقود، بمثابة أزمة أحاطت بالمشروع، كما كانت هزيمة أصحاب الفيل إنتصارا له. ينسجم هذا التّسلسل مع بلاغ سورة الفيل في إتصالها مع سورة قريش(١٠٧).

يمكن أن يكون الشّكل الأوّل للإدماج قد تمثّل في دور ثانوي أسنده هاشم للمكّيين في التّجارة القوافليّة، غايته مساعدة قريش على تجاوز صعوبة العيش في مكّة من خلال مشاركة بعض عناصرها في حركة التّبادل. لكن بهذه "القراءة" تتولّد جملة من المسائل الفرعيّة: هل موّل هاشم التّجارة في مجتمع فاقد للفوائض؟ هل حوّل بعض القرشيين إلى واسطة بأن أسندهم نشاطا تكميليّا من شأنه أن يعفيه من التّردد على مكة؟ ماذا يمكن أن تكون مواد هذه التّجارة؟ هل كان يتاجر بالقمح وبالأطعمة من الشّام إلى مكّة ؟ دفعت هذه الأسئلة باتريسيا كرون لنفس إتّجاه الإضعاف من شأن التّجارة برمّتها وفي كلّ المراحل لتصل لغاية القول بعدم جدّيّة الرّواية(١٠٨)، في حين أنّ هذا المنطق لا ينطبق إلاّ على مسألة البداية كما نرى.

لا شكّ أنّ النّشاط التّجاري كان له مكانة كبيرة في حياة المكّيين في القن السّادس، لكن يبقى من الصّعب تصوّر هذه التّجارة في بداياتها وقريش في الحال الإجتماعي التّي تصفه بها الرّواية. لم تحفظ لنا الرّواية من ناحيتها ما يدل بشكل واضح على أنّ هاشم مارس التّبادل في مكّة، والمتداول في المصادر يتحدّث عن إطعامه للمكّيين ولا يتيح الإستنتاج بوجود ترويج للأطعمة في مكّة بغاية الرّبح. يوضع إطعام هاشم للمكّيين على سجلّ خدمته للحرم والحجّاج. يكتب اليعقوبي مثلا (١٠٩):" وكان هاشم يخرج مالا كثيرا، ويأمر بحياض من أدم، فتجعل في موضع زمزم،ثمّ يسقي فيها من الآبار التي بمكّة،فيشرب الحاج،وكان يطعمهم بمكّة ومنى وعرفة وجمع،وكان يثرد لهم الخبز واللّحم والسّمن والسّويق،ويحمل لهم المياه،حتى يتفرّق النّاس إلى بلادهم ،فسمّي هاشما.". يمكن إعتبار الرّواية عاكسة عاكسة لتصرّف الذّاكرة المتأخّرة في نشاط تجاري أصلي، بأن وضعته على سجلّ خدمة الحرم، وأنّ هذه الذّكرة لم تحتفظ إلاّ بما أرادت الإحتفاظ به: رسّخت الإهداء للحرم وأهملت التّجارة. رغم هذا تبقى الصّعوبة قائمة أمام تصوّر هذه التّجارة. إذا كان هاشم قادم من وادي القرى أو بلاد الشّام — وهو ما حفظته الرّواية غالبا — من الأيسر تصوّر شكل من المبادلات مع واحات وأسواق أقرب لبلاد الشّام، وأكثر رفاهة من مكّة الّتي لا تغيب الشّواهد على سوء وضعها المعاشي.

بالنّظر لهذه الصّعوبات ينقلب السّؤال إلى سؤال آخر.

بالنّظر لكلّ هذا لا يبقى من مخرج إلاّ النّظر لوجوده كوجود عرضي في مكّة، بمعنى أنّها لم تكن مقصده. يدعم هذا الفهم ما تشهد به رواية الرّازي من عدم دراية هاشم بأوضاعها الإجتماعية والمعاشيّة الظّاهرة. يدعمه أيضا ما بقي في صورة الإيلاف في مصادر الأدب التّاريخيّ من حضور قويّ للتّجارة مع اليمن، وهو ما يتوافق مع معطيات التّاريخ العام من أنّ اليمن كانت مصدر دائما

لمواد تجاريّة طريفة، بمعنى أنّ اليمن يمكن أن تكون حاضرة كأفق للتّجارة، قبل مرحلة إدماج مكّة في الدّورة التّجاريّة.

ألا تكون تلك خطوة خطاها في إتّجاه الحجاز الجنوبي لفتح أفق للتّجارة ؟ ألا تكون مكّة محطّته على طريق اليمن؟ أمر أيسر تصوّرا لأنّنا نجد شاهدة أولى على هذا في صلب مشروعه المتمثّل في **"جمع المكّيين على الرّحلتين"**، ممّا قد يدلّ على إرادته إنماء مكّة كمحطّة ومرتكز على طريق التّجارة مع اليمن. لو كانت مكّة غايته – ومن الصّعب أن تكون غايته بالنّظر للأسباب السّالفة الذكر – لكان الإتّجاه هو تحويل مكّة لمركز للترويج وتزويدها بالبضائع وليس حثّ أهلها على التّجارة. جمع المكّيين على الرّحلة يدلّ بقوّة أنّها لم تكن غايته الأصليّة ولا مقصده الأصلي، وأنّ ما كان يعنيه منها هو ربّما مساهمة أهلها فقط. يبدو من المنطقيّ أن يتمّ إنتداب طاقة بشريّة من وسط قبليّ فقير وضعيف الأمان في إقتصاده المعاشيّ، في حين قد يصعب ذلك لو كانت "القبيلة" راسخة الأقدام في إقتصاد رعوي قويّ.

من الحصيلة إلى الأفق:

نبدأ في الرّيبة بشكل جدّي أنّ الرّواية التي كرّست مفهوم الإيلاف على أنّه يعني العهود أو الحبال في الإتّجاهات الأربعة قد لا تكون أكثر من رواية متأخّرة، حاولت من خلال "التأريخ للتّجارة تكريس الوحدة السّياسية والدميّة لفروع تنتمي لأصول مختلفة.

نبدأ كذلك في الرّيبة في ألاّ يكون في رواية الإيلاف، من خلال توزيعها للأدوار على عائلات مختلفة وفي زمن واحد، مجرّد توفيق بين عناصر متنافرة: الأوّل أسبقيّة بني هاشم في الشّأن التّجاري، الثّاني معطيات من تاريخ تاريخ أواخر القرن السّادس حين إحتلّ بنو عبد شمس الصّدارة التّجاريّة والسّياسيّة في مستوى مكّة، والثّالث هو العودة القويّة لبني هاشم في سياق تاريخ الدّعوة الإسلاميّة، والرّابع هو عودة الإعتبار للعناصر المنحدرة من بني عبد شمس إبتداء من خلافة بني أميّة. يمكن أن يكون لرواية إبن الكلبيّ عن الإيلاف وظائف أخرى منها توفير تاريخ يميّز العناصر المكّيّة الأصل، سواء من خلال تضخيم دور ما أصبح قريش بين القبائل في الجاهليّة أو من خلال إضعاف أيّ أثر خارجيّ على النّماء التّجاري المكّين كما يمكن أن يكون فيها ما يلجم طموح الأنصار.

هل إكتسب فهمنا هذا أسسه بشكل تامّ ؟

لا تمثّل رواية الرّازي والقرطبي، ورغم ما يبدو من تماسكها الدّاخلي ومن تناغمها مع التّاريخ العام، إلاّ شاهدة فريدة. لذلك نحولّها لما يشبه **الفرضيّة،** لكن في حدود ما تعنيه الكلمة في البحث التّاريخي أي في حدود تحويل المسألة لموضوع للتّحقيق. لئن أثارت هذه الرّواية الحضور العرضي لهاشم في مكّة فإنّها لا تنير إلاّ **بشكل محدود مسألة البداية.**

إبتداء من هذا المستوى لم يعد من العمليّ النّظر للنّسب من خلال أطره العامّة المساندة للرّواية. لم يعد ممكنا مواصلة النّظر لقريش عل أنّها وسط إجتماعي واحد، بقدر ما هي جمّاع تشكّل تاريخيّا ربّما بعد الإيلاف. لذلك نوجّه إهتمامنا للمستوى الدّقيق من أواصر التّصاهر والقرابة من هاشم، وللعائلات الّتي تضعها الرّواية في صلب الإيلاف.ينحصر السّؤال في التّالي: **هل بقي في حيّز النّسب من أواصر القرابة والتّصاهر ما يدل على جذور الإيلاف؟** تقتضي الأمانة أن نعير أهمّيّة لكلّ المادّة الباقية في حيّز النّسب، وألاّ نقتصر فقط على ما ينسجم مع حكم مسبق.

إبتداء من هذا المستوى من الدّراسة، لم يعد هاشم هو هاشم الفرد، العلم، وإنّما تتحوّل كلّ الأسماء لمستوى الجزئيّ الدّال. يكون من الطّبيعي أن نستنثر كلّ طاقتنا للنّقد، إذ من المنتظر أن تعارضنا البنية العامّة للإخبار، وربّما عارضتنا بشكل أكبر مما كان عليه الحال في الفصول السّابقة. هل ينفتح الباب على شكل من التّاريخ الإجتماعي الحقيقيّ؟

هوامش الفصل الأوّل:

(١) أنظر بنية الإخبار في أبرز التّواريخ، منهـا الطّبريّ. ينطلق الطّبريّ من مسائل كلاميّة عن مفهوم الزّمان ولتاريخ النبوءات إبتداء بآدم، ثمّ يوجّه إهتمامه لتاريخ ملوك فارس، وبطريقة موازية، لما كان يجري في القبائل العربيّة يعطي الطّبري إنطباعا بالشّموليّة في النّظرة وبالإهتمام بالإستمراريّة بين تاريخ الفرس وتاريخ القبائل العربيّة. لكن ما إن يدخل لدائرة التّاريخ الإسلامي بـ "ذكر نسب الرّسول محمّد"، ينغلق الباب على كلّ تاريخ سابق، ويغيب أثر فصوله الأولى من وعيه للتّاريخ. الطّبريّ، تاريخ الأمم والملوك، ج ١ ص ٣٧- ٣٩٣.

(٢)ما يبدو ملفتا للإنتباه أن شروحا قديمة للسّيرة، مثل الرّوض الأنف للسّهيليّ، يبدي أصحابها مرونة كبيرة في تناول أخبار المرحلة الجاهليّة، في حين تتناقص هذه المرونة في منظور محقّق معاصر لشروح السّهيلي. يورد السّهيلي أخبارا يعدّها عبد الرحمان الوكيل من منظور فقهيّ. أنظر السّهيليّ، الرّوض الأنف في شرح السّيرة النبويّة لإبن هشام، ج ٢ ص ٢١٥ مثلا.

(٣) لعلّه من المفيد أن نلاحظ أنّ تناول التّاريخ الجاهليّ في الكثير من الدّراسات المنشورة، في البلاد العربيّة الإسلاميّة بشكل عام، ينطلق من شعور عام بيسر ومشاعيّة التّاريخ القبإسلامي، وهو موقف نضعه في تواصل مع لامبالاة المؤرّخ القديم بالشّأن الجاهلي. قد تتحوّل المرحلة الجاهليّة لمجرّد مرحلة للفضول الإتنوغرافي، وتتكاثر الكتيّبات المتعلّقة بعادات العرب في الجاهليّة وعن عبادات العرب في الجاهليّة التي تستعيد بشكل حرفي أحيانا أدب إبن الكلبي. أنظر مثلا، واضح الصّمد، الصّناعات والحرف عند العرب في العصر الجاهليّ، بيروت:١٩٨١؛ يحي شامي، الشّرك الجاهليّ وآلهة العرب قبل الإسلام، بيروت: ١٩٨٦. "يمتلء" التّاريخ إمّا بنفس علامات الصّورة الّتي تسوقها المصادر، أو بالكتابات الّتي يكتب أصحابها "نظريّتهم" للتّحوّل الإسلامي دون وعي أنّ التّاريخ في واقعه غير مدروس و لم يمرّ بالمرحلة الأكاديميّة. أنظر مثلا رؤية محمّد عابد الجابري، للمرحلة الجاهليّة في تكوين العقل العربي، بيروت:دار الطّليعة،

(٤) فيما يتعلّق بتاريخ المرحلة القبإسلاميّة،لا تتجدّد النّظرة إلاّ في شأن العصور العربيّة القديمة، بتأثير من إستثمار نتائج البحث الأثري. أنظر، دراسات تاريخ الجزيرة العربيّة: الكتاب الثّاني: الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، جامعة الملك سعود،١٩٨٤. أبحاث المؤتمر الدّولي الرّابع لتاريخ بلاد الشّام، عمّان: ١٩٨٧. أمّا المراحل القريبة من ظهور الإسلام، أي الجاهليّة القريبة الّتي تدرس غالبا إعتمادا على النّصوص الأدبيّة فتبدو أكثر إستعصاء على التّجديد. بعد مساهمات قويّة أفرزتها "المدرسة العراقيّة" إبتداء من الأربعينات، من أبرزها دراسات جواد عليّ يبدو أنّ الدّراسات المتصلة بهذه المراحل عرفت بعض الفتور. لا تبرز إلاّ بعض المساهمات القويّة في دراسة تاريخ المرحلة الإسلاميّة، تساهم بدور غير مباشر في تحديث النّظرة للمرحلة القبإسامّيّة. من هذه نذكر، هشام جعيط، الكوفة، نشأة المدينة الإسلاميّة،الباب الأوّل، إشكالية الفتوح. للمدرسة العراقيّة، أنظر جواد عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام؛ أحمد صالح العليّ، محاضرات في تاريخ العرب، الموصل، ١٩٨١.

(٥) لا يمثّل هذا موقفا إيجابيّا وغير مشروط من نتائج البحث الأوروبّي والأنقلوأمريكي. سوف ترتسم المسافة النّقديّة في مسائل دقيقة. المقصود هنا هو أنّ البحث الأوروبّي يضمن إنتاجا كمّيّا لا يقارن بما ينتج في المجال العربيّ، وأنّ هذا البحث، رغم إحترازنا على فلسفة بعض الأبحاث وغاياتها، فإنّه في مجمله يستبطن المنظور التّاريخي الحديث.

(٦) أنظر مثلا تعامل ماكسيم رودنسون مع بعض وقائع السّيرة عندما يسعى للتّمييز بين إخبار تاريخي "مقبول" وآخر فاقد للدّلالة ومن صنع الخيال، بصرف النّظر عن وظيفة الإخبار في السّياق البيانيّ Rodinson (Maxime), Mahomet, p. 67.

(٧) أنظر الفصل الصّغير الّذي يخصّصه فيكتور سحاب لمناقشة دراسة باتريسيا كرون عن التّجارة المكّيّة،في كتابه، إيلاف قريش، رحلة الشّتاء والصّيف، بيروت،١٩٩٢، ص ٤٢١.

(٨) نغض النّظر بشكل واع عن الدّراسات ذات المنحى الأنتروبولوجي بغاية إضفاء شيء من الوضح على المقاصد. هل يجب القول أنّ السّؤال الإنتروبولوجي يختلف في واقعه ومقاصده عن السّؤال التّاريخي؟ معلوم أنّ أساس الرّؤية التّاريخيّة أنّ المجتمع المدروس هو في هيئة مجتمع مجهول. المصادر لا ترينا إلاّ جانبا منه،ولا ترينا إلاّ ما تريد.

(٩)مونتغومري وات، محمّد في مكّة، تعريب، شعبان بركات،[د. ت]؛ عبد الحي ، شعبان، صدر الإسلام والدولة الأمويّة(معرّب عن Islamic History، الجزء الأوّل)، بيروت:١٩٨٧.

إبراهيم بيضون، الحجاز والدّولة الإسلاميّة،دراسة في إشكاليّة العلاقة مع السّلطة المركزيّة في القرن الأوّل الهجري، بيروت، ١٩٨٣.

Rodinson (M.) "L'Arabie avant l'Islam", Encyclopédie de la Pleiade, Paris: 1957; Andrae(tor), les origines de l'Islam et le christianisme(Der Ursprung, Uppsala, 1926), trad.fr.Jule Roche, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1925. Mahomet, sa vie et sa doctrine, trad. fr. J.Gaudefroy-Demombynes,Paris, Adrien-Maisonneuve, 2ème Ed. 1984.

(١٠) الأفغاني (سعيد)، أسواق العرب في الجاهليّة، دمشق: المطبعة الهاشميّة، ١٩٣٧؛

Hamidullah (M.), al Ilaf ou les rapports économico-diplomatiques de la Mecque pré-islamique." in Mélanges Louis massignon, Damas, Institut français de Damas,1957.

(١١) فيكتور سحّاب، نفس المرجع.

(١٢) Kister (. M. J.), Studies in Jahiliyya and Early Islam, Londres: Variorum Reprints,1990.

(١٣) .Serjeant (R. B.), Studies in Arabian History and civilisation, Londres: Variurum Reprints,1981

(١٤) Donner F.M., The early islamic Conquests, pp.10-49.

(١٥) Shoufany (I.), Redda and the Muslim conquests of Arabia, Toronto- Beyrouth:1972

(١٦) أنظر في المراجع باللّغات الأجنبيّة، ص ٤٩٠. Hassoun (I.)

(١٧) -Daghfous (R.), Le Yaman islamique des origines jusqu'a l'avènement des dynasties autonomes (I er. VII ème S.), Tunis: Univ. de Tunis I, 1995

(١٨) Crone (Patricia), et M. Cook, Hagarism. The Making of the Islamic Word, Cambridge University Press, 1977.

(١٩) سليمان بشير، مقدّمة في التّاريخ الآخر: نحو قراءة جديدة للرّواية الإسلاميّة، القدس، ١٩٨٤.

(٢٠) جولدزيهر، العقيدة والشّريعة في الإسلام: تاريخ التّطوّر العقديّ والتّشريعيّ في الدّيانه الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٤٦.

(٢١)

Décobert (C)- "L'ancien et le nouveau. A propos de l' enfance de l'Islam", in L'Histoire du monde islamique au Moyen-âge: Bilan et tendance de la recherche depuis 1968", table ronde organisée par l'association française des arabisants, 1987 ;

(٢٢) Crone (Patricia), Meccan trade and the rise of Islam, Princeton: 1987.

(٢٣) البعض من هذه النّقاط أثارها في نقده لكرون فيكتور سحّاب، نفس المرجع، ص ٤٢١ وما يليها.

(٢٤) يتناول فيكتور سحّاب بدّقة المسائل المتعلّقة بالتّأريخ لحروب الفجار، ويستعمل أدبيّات سابقة له. مسألة التّاريخ الدّقيق لا تكتسي في سياقنا البياني الحالي أهمّيّة كبيرة. نحتفظ فقط بأنّ هذه الوقائع حدثت في نهاية القرن السّادس. أنظر، نفس المرجع، ص ٣١٠ وما يليها.

(٢٥) أنظر حميد اللّه، نفس المرجع، ص؛ سحاب، نفس المرجع، ص ٢٠٧، ٢٠٨ ينطلق كلا هما من أنّ الإيلاف هو نظام تجاري أرسته قريش.

(٢٦) محمّد حميد اللّه، نفس المرجع، ص ٣٠٣ .

(٢٧) فيكتورسحاب، نفس المرجع، ص ٢١٠.

(٢٨) Article" Ilaf "(Réd.), in Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Brill, 1960

(٢٩)الطّبري، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٢.

(٣٠) إبن حبيب، كتاب المنمّق، بيروت١٩٨٥، ص ٤١. إبن حبيب، كتاب المحبّر، بيروت [د.ت.] ص١٦٢.

(٣١) Crone (P.), op. cit. ,pp.231-250.

(٣٢) مناخ التّباري بين العائلات المكّيّة تعكسه، دون حرج كلّ النّصوص التّاريخيّة، أنظر بشكل خاص الطّبري، نفس المصدر، ج٢ من ص ٢٣٩— إلى ص ٢٧٦؛ كذلك إبن حبيب، المنمّق، إبتداء من ص ٨٦ حيث يركّز على الكثير من أدب المنافرات. لا شك أنّ هذا الأدب يمكن النّظر إليه من زاوية أنّه يعكس علاقات الصّراع المتأخّر بين الأمويين والهاشميين. نميل – ولو بشكل غير مبيّن في السّياق الحالي – إلى الإعتقاد أنّه يتضمّن نواة من الحقيقة. أنظر ما يتعلّق بمضامين الصراع بشكل أكثر تركيزا في فقرة سابقة، إبتداء من ص ٦١، وكذلك في فقرة أخرى ص ٣١٩.

(٣٣) أنظر مثلا إبن حبيب، المحبّر، إبتداء من ص ٢٢٩، حين يتناول مسألة الأحلاف. عدّة مواضع من المصادر تثير دور الأشراف القريشيين في الجاهليّة.

(٣٤) أنظر مثلا إبن حبيب،المنمق، ص١٩٩، وغيرها من قصص التّعديات الّتي كان يتعرّض لها حلفاء وتجّار في مكة.

(٣٥) وقعة الفيل في الطّبري، نفس المصدر، ج٢ ص ١٣٢ وما يليها، وتعاون بعض أشراف ثقيف مع أبرهة ومنهم مسعود بن معتّب.

(٣٦) قصّة عثمان بن الحويرث منبثّة في مصادر عديدة، أنظر بشكل خاص إبن حبيب، المحبّر، ص ١٦٥، ١٧٠- ١٧١. وإبن حبيب، المنمّق ، ص ١٥٢ -١٥٩.

(٣٧) أنظر صورة العلاقة بين الفروع في الطّبري، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٤٦ - ٢٥٤؛ وفي إبن هشام، السّيرة النّبويّة، ص١٣٠ - ١٥٦.

(٣٨) Searjeant, Haram and Hawta, the sacred Enclave in Arabia, in Variorum Reprints, Londres: 1981. Watt (M.), Article Macca in E.I / 2 vol 6 p. 143.

(٣٩) عن الأدوار التي كانت لبعض القبائل في الحرم، نجدها في سياق التأريخ للدور الذي قام به قصي؛ أنظر مثلا الطّبري، نفس المصدر، ج ٢ ص ٢٥٤ -٢٦٠.

(٤٠) عمّا هوّ "تاريخ متوقّع" أو "متصوّر " كإفراز للإيلاف، أنظر ص ٧٠.

(٤١) إبن هشام، نفس المصدر، ج ١ ص حوالي ٢١٦

(٤٢) إبن حبيب، المحبّر، ص ١٧٨.

(٤٣) إبن حبيب، المنمّق، ص ١٢٧.

(٤٤) نفس المصدر، ص ١٢٧.

(٤٥) المسعودي، مروج الذّهب ومعادن الجوهر، فقرة ٩٣١، ١١٢٢، ١٣٤٦؛ والجاحظ، البيان والتّبيين، باب الأسجاع في الكلام، ج١ ص ٢٨٤ وما يليها.

Pellat (Ch), Article Fatra in E. I. / 2 vol. 2 p 885.

(٤٦) إبن الكلبي، كتاب الأصنام ص إبتداء من ص ٥٧.

(٤٧) نفس المصدر، ص ٥٨.

(٤٨) الفكرة كثيرة الإنبثاث بشكل ضمني في كلّ الدّراسات الّتي نظرت للإسلام في إطار المحيط المكّي، أنظر مثلا الإستنتاجات الّتي يصل لها سحّاب حين يقوم في خلاصة كتابه بالجمع في خيط واحد بين الإيلاف والتّوحيد الدّيني، والتّوحيد السّياسي. سحّاب، نفس المصدر، ص ٤١٦.

(٤٩) أنظر مثلا:

Chelhod (J), Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme.(Islam d'hier et d'aujourd'hui, vol XII, Paris: Ed. Besson-Chantemerle, 1958. Voir aussi Joseph Henninger, deux études récentes sur l'Arabie préislamique, in Anthropos, vol. 58, 1963.

يرسم هذا الأخير محدوديّة الدّراسات المعتمدة من قبل شلهود في بلورته للكتاب المذكور، ويمثّل نافذة كبيرة على الأنتروبولوجيا الألمانيّة.

(٥٠) يتّخذ الولاء صبغة علاقة بين أفراد من المجتمع المكّي وعناصر من العشائر المحيطة بمكّة. عن هذا أنظر أكمل الصّور في إبن حبيب، كتاب المنمّق، ص ٢٣٥ ـ ٢٦٨.

(٥١) أنظر مثلا تلك الحماية الّتي كان يوفّرها بعض القرشيين للتّجّار الّين يرتادون الأسواق. أنظر مثلا، إبن حبيب، المنمّق، ص٩٠ ـ٩١ و ص ١٦٤ وما يليها.

(٥٢) أنظر مثلا، أبو هلال العسكري، الأوائل، بيروت:١٩٨٧. يخصّص أبو هلال العسكري فصلا يعنونه: "في الأخبار عمّا كان من قريش وفيهم من أوائل الأعمال وإبتداءات الأمور في الجاهليّة وما حدث بمكّة منها."، لكن لم يحفظ هذا الفصل دليلا جدّيّا على تميّز. يشير لدور قصيّ، ويقول أنّه أوّل من أشعل نارا بالمزدلفة، ثمّ يشير إلى هاشم ويقول أنّه أوّل من أخذ الإيلاف. عند تناوله للجانب التّشريعي يقول أنّ عبد المطّلب هو أوّل من سنّ الدّية مائة من الإبل، وهو أوّل من خضب بالوسمة إلخ... لا يخرج إبن قتيبة من خلال ما حفظه عن البلاغ العام المحيط بالسّيرة، ويغيب ذكر أي إفرازات جديّة على تميّز أو أسبقيّة للقرشيين.

(٥٣) إبن قتيبة، الأوائل ،ص ٣٠

(٥٤) نفس المصدر، ص٢٩.

(٥٥) نفس المصدر، ص ٣٠.

(٥٦) نفس المصدر، ص٢٤.

(٥٧) نفس المصدر، ص٢٧.

(٥٨) نفس المصدر،ص٢٧

(٥٩) نفس المصدر،ص ٢٨،٢٩.

=(٦٠) أبو قيس عبد مناف بن زهرة يكتب كتاب الحلف بين عبد المطلب وخزاعة، إبن حبيب،كتاب المنمق، ص٨٧. وأنظر ص ١٩٤.

(٦١) لم تدرس بما فيه الكفاية تمفصلات المعرفة بين العلم اليمني القديم وما أصبح، بعد بعد الإسلام، علما عربيّا إسلاميّا. لا شكّ أنّ الإتّجاه العام للرّواية في موضوع المعرفة، بمستوياتها المختلفة، هو خلق فراغ يمهّد لوضع كلّ التأسيس للعلم على سجل تاريخ الإسلام. تعترف الرّواية

الإسلاميّة أحيانا بالأثر حين تقول أنّ التّاريخ الهجري وضع في خلافة عمر "بنصيحة" من أهل اليمن.

(٦٢)إبن قتيبة، الأنواء في مواسم العرب، ص ٦.

(٦٣) عن أكثم بن صيفي أنظر مثلا الجاحظ، البيان والتّبين، ج٣ ص ٢٥٥.

(٦٤)

Daghfous (R.), Le Yaman islamique des origines jusqu'a l'avènement des dynasties autonomes(I er.-VII ème S.), Tunis: Univ. de Tunis I, 1995.pp311-320 et p.362.

(٦٥) أنظر مقدّمة هذا الفصل.

(٦٦) سعيد الأفغاني، أسواق العرب في الجاهليّة، دمشق: المطبعة الهاشميّة،١٩٣٧.

(٦٧) فيكتور سحّاب، نفس المرجع، ص ٤٠٩ وما يليها.

(٦٨) عبد الحيّ شعبان، نفس المرجع، ص٢٤ ـ٢٥ .

(٦٩) إبن هشام، نفس المصدر، ج٢ ص ٣١٦ وما يليها.

(٧٠) عبد الحيّ شعبان، نفس المرجع، ص ٢٥.

(٧١)إبن هشام، نفس المصدر، ج ١ ص ١٢٣ ـــ ١٢٩؛ الطّبري، تاريخ...، ج٢ ص ٢٥٤ ـــ ٢٦٠.

(٧٢) إبن الكلبيّ، جمهرة النّسب، بيروت: ١٩٨٦ ص ٢٥.

(٧٣) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٧،٢٥٨.

(٧٤) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص٢٥٦ . يرد المضمون في رواية إبن إسحاق، منسوبا لخزاعة نفسها.

(٧٥) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٦؛ الفرعة من ولد إسماعيل بمعنى الذّروة من ولد إسماعيل. كانت المسألة موضوع تأمّل ودراسة من منظور لاهوتيّ، أنظر

Dagorn (R.) , La geste d'Ismaël, Genève 1981.

(٧٦) الطّبريّ، نفس المصدر،ج٢ ص٢٥٧.

(٧٧) إبن الكلبي، نفس المصدر، ص ٢٥؛ ولا خلاف على ذلك في المصادر المتأخّرة.

(٧٨) إبن هشام، السّيرة...ج ١ ص ١١٧ .

(٧٩) يعكس المسألة بشكل خاص إبن حزم، نفس المصدر، ص ١٢ ــ ١٤، يقرّر إبن حزم، وكأنّه يردّ على رأي مقابل غاب لكنّه لا يذكره، يقول: ...هؤلاء ولد فهر... وهم قريش لا قريش غيرهم، ولا يكون قرشيّ إلاّ منهم، ولا من ولد فهر أحد إلاّ قرشيّ". ستثير المسألة بعض التأمّلات من الجاحظ، كتاب العثمانيّة، بيروت، ١٩٩١، ص ٢١٩، حيث يكتب: " كيف غضبتم على عمر لأنّه فضّل قريشا على العرب، والعرب على العجم، و لم تغضبوا على أنفسكم حين فضّلتم بني عبد المطّلب على بني هاشم، وفضّلتم بني هاشم على بني عبد شمس. ففضّلوا أيضا بني عبد شمس على سائر قصيّ، وسائر قصيّ على سائر كعب، وسائر كعب على سائر قريش، وكذلك سائر قريش على سائر مضر، وكذلك سائر مضر على ربيعة، وربيعة على ولد إسحاق، وولد إسحاق على ولد قحطان. وإن شئتم ففضّلوا ربيعة على اليمن، واليمن على العجم. إذا أنتم قد دخلتم في كلّ ما عبتم.

فأمّا أن تفضّلوا من شئتم على من شئتم – وإن كان من تفضّلوا في القياس كمن فضّلتم – فليس ذلك لكم؛ لأنّ القياس قد إعترض دون مشيئتكم وقضي عليكم...إلخ

(٨٠) سحّاب، نفس المرجع، ص ٣١٠ وما يليها.

Watt (M.), Kuraysh, in E. I. /2 vol 5 p. 433.

(٨١) إبن حبيب، المنمّق، ص ١٦٠ ــ ١٨٢.

(٨٢) الطّبريّ، نفس المصدر، ج ٢ ص ٢٥٥.

(٨٣) إبن هشام، نفس المصدر ج ١ ص ١٢٣ ــ ١٢٩؛ الطّبري، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٤ ــ ٢٦٠.

(٨٤) إبن حبيب، المحبّر، فقرة أسواق العرب ص٢٦٣ ؛ اليعقوبيّ، التّاريخ، ج١ ص ٢٧٠ ــ ٢٧١.

(٨٥) عن تبدّي اليمن أنظر،

Christan Robin (Ed.),"l'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'Histoire des Arabes grâce aux inscriptions", Revue du monde musulman et de la Méditerranée, 61 '1991-3. p. 77.

هوامش الفصل الثّاني:

(١) أنظر ص٥٩. الإستثمار الدّقيق نرجوه لما بعد رسم المسافة النّقديّة.

(٢) الطبري، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٢.

(٣) إبن حبيب، كتاب المنمّق، ص ٤١.

(٤) إبن الكلبيّ، جمهرة النّسب، ص ٢٦.

(٥) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص١٤.

(٦) إبن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ١٤.

(٧) الطبري، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٤.

(٨) فيكتور سحّاب، نفس المرجع، ٢٨٥ ـ ٢٨٩.

(٩) مونتغومري وات، محمد في مكّة، ترجمة شعبان بركات، [د.ت.]، ص٢٦.

Watt (M.) Kuraysh , in E.I./2, vol 5 p. 438

(١٠) Watt (M), article Hashim in E.I. /2

(١١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج١ ص٦٣.

(١٢) البلاذري، نفس المصدر، ج١ ص ٦٣، إبن سعيد الأندلسي، نشوة الطّرب في تاريخ جاهليّة العرب، عمّان: مكتبة الأقصى،١٩٨٢. ج١ ص ٣٣٠.

(١٣) يتردد في مصادر كثيرة أنّ إسمه الحقيقي عمرو بن عبد مناف، أنظر إبن هشام، السّيرة النبويّة ج١ ص ١٣٦؛ إبن سعيدالأندلسي، نفس المصدر، ج ١ ص ٢٢٩؛ إبن قتيبة،المعارف ص ٧١.

(١٤) في مرحلة ثانية ننظر النّظر فيما إحتفظت به مصادر أخرى من خارج النّواة الوسطى للأدب التّاريخي العربي الّتي تمثّلها كتب التّاريخ والنّسب.

(١٥) إبن الكلبيّ، جمهرة...،ص٢٦

(١٦) إبن سعد، الطّبقات الكبرى، ج١ ص ٧٥.

(١٧) إبن حبيب، المنمّق ،ص ٤١ ـ٤٤.

(١٨) نفس المصدر ص ٢١٩.

(١٩) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص٢٥١.

(٢٠) البلاذري، نفس المصدر، ج١ ص٥٨.

(٢١) الطّبريّ، نفس المصدر،ج٢ ص٢٥٢.

(٢٢) البلاذري، نفس المصدر، ج١ ص٥٨.

(٢٣) نفس المصدر، ج١ ص٥٩.

(٢٤) إبن هشام، السّيرة...، ج١ ص ١٣٥،١٣٦ .

(٢٥) اليعقوبي، التّاريخ، بيروت: دار صادر،[د. ت.] ج ١ ص ٢٤٢ـ ٢٤٤.

(٢٦) منها: إبن الأثير مثلا، الكامل في التّاريخ، بيروت:دار صادر١٩٧٩؛ ج٢ ص ١٦؛ إبن سعيد الأندلسيّ، نفس المصدر، ج١ ص ٣٣٠، لكن يلاحظ أيضا غيابها من مختصرات السّير، أنظر مثلا إبن عبد البرّ، الدّرر في إختصار المغازي والسّير، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣، ص٢٨ حيث يبدأ السّيرة من المبعث؛ كذلك الكلاعي البلنسي، الإكتفاء في مغازي رسول الله والثّلاثة الخلفاء، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٨، ج١ ص ٣٣ ، حيث يكتفي بمقدّمة من النّسب عن أبناء عبد ناف.

(٢٧) Crone (P.), Meccan trade...p109 et sq.

(٢٨) أنظر ما يتعلّق بمسألة الجوع والفاقة في مكة في كتب التّفسير، أسفله ص ١١٩.

(٢٩) إبن هشام، نفس المصدر، ج١ ص ١٣٥ـ ١٣٦.

(٣٠) إبن هشام، نفس المصدر، ج١ ص ١٣٦ وإبن سعد ، نفس المصدر، ج١ ص ٧٥ و٧٦ ؛ أنظر أيضا، إبن سعيد الأندلسي، نفس المصدر، ج١ ص ٣٣٠. يرد في مؤرّج السّدوسي، كتاب حذف من نسب قريش، تحقيق صلاح الدّين المنجّد، القاهرة [د. ت.] :"... ورجال مكة مسنتون عجاف..."

الأبيات المنسوبة لمطرود بن كعب الخزاعي ترد في المصادر بأشكال مختلفة، وتعطي مضمونا تاريخيّا مختلفا بشأن صلة هاشم بمكّة، وهي مسألة سنثيرها بشكل أوضح بعض الرّوايات الباقية في حيّز التّفسير.

يرد في سيرة إبن هشام:

عمرو العلى هشم الثّريد **لقومه** **قوم بمكّة** مسنتون عجاف.

سنّت إليه الرّحلتان كلاهما سفر الشّتاء ورحلة الأصياف.

يرد في هامش المحقّق: ويروى "**ورجال مكّة** مسنتون عجاف"

يرد في نشوة الطرب لإبن سعيد:

عمرو الّذي هشم الثّريد **لمعشر** بفناء مكّة مسنتين عجاف.

يرد في هامش بقلم المحقّق أنّ في الحماسة البصريّة يرد:

المطعمون إذا الرّياح تناوحت **ورجال مكّة** مسنتون عجاف.

الفروق لها دلاله تاريخيّة هامّة وتتوزّع على معنيين مختلفين: الأوّل أن يكون هاشم عنصرا مكّيّا وأنّ قومه هو قريش، والمعنى الثّاني أن يكون هاشم، في مرحلة الإيلاف لا ينتمي لمكّة. هذه المسألة سيتمّ تناولها في فقرات قادمة إبتداء من ص١١٩.

(٣١) البلاذري، نفس المصدر، ج١ ص٥٨.

(٣٢) إبن حبيب، المنمّق، ٢١٩.

(٣٣) يرد في إبن منظور أنّ الدّأب والدّأب (بالتّحريك)، العدة والشّأن، هو من دأب في العمل إذا جدّ وتعب. إبن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ١٩٩٤، ج١ ص ٣٢٨

(٣٤) Hamidullah (M.), al Ilef...op.cit pp. 299-300.

(٣٦) فيكتور سحّاب، نفس المرجع، ص ٢١٠.

(٣٧) أنظر أعلاه إبتداء من ص ٥٩.

(٣٨) Watt (M.),article "Hashim"; article "Ilef", (RED.) in E. I. / 2

(٣٩) سبق لفيكتور سحّاب أن لاحظ أنّ إهتمام باتريسيا كرون يتّجه فقط لرصد تناقضات الرّواية المتعلّقة بالتّجارة. نفس الشّيء يلاحظ فيما يتعلّق بهاشم، حين تشكّ كرون فيما ينسب لهاشم لكن تغيب كلّ نقطة وصول لهذا النّقد، ويصبح النّقد مجرّد أداة لهدم الرّواية ولا نصل في النّهاية ولو لرسم صورة تقريبيّة لما يكون قام به هاشم.

أنظر Crone (P.), Meccan trade..., p. 98,109,117,206-208. لا يمكن مناقشة المضامين في السّياق الحالي، أي قبل إستثمار على النّسب في إعادة بناء الحياة الإجتماعيّة لهاشم.

(٤٠)أنظر الهامش رقم ٢٦.

(٤١) أنظر الفقرة المتعلّقة بالصّلات بين الفروع في السّياق التّاريخي الواقعي، ص٣٢٧.

(٤٢) الطبري، نفس المصدر، ج ٢ ص ٢٥٤ وما يليها، إبن هشام، نفس المصدر، ج١ ص ١٢٣ وما يليها، إبن حبيب، المنمّق، ص ٨١، إبن الكلبيّ، جمهرة النّسب، ص ٢٥. كلّ المصادر تثير دور قصيّ من زاوية أنّه مجمّع.

(٤٣) إبن هشام، نفس المصدر، ج١ ص ١٤٢ ـ١٥٥؛ الطّبري، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٤٦. يتمحور الإخبار عن عبد المطّلب حول خدمته للبيت، وبعض المحاور الأخرى المكمّلة منها قيامه

بحفر بئر زمزم، خلافاته مع بني عبد شمس بشكل خاص، ونذره بذبح أحد أبنائه إذا ولد لـه عشـرة من الذّكور. المصادر المتأخّرة لا تظيف الشّيء الكثير.

(٤٤) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٣ ص ٢٠٣ وما يليها.

(٤٥)

Cahen

(C.)Cahen (C.), Point de vue sur la révolution abbaside, Revue historique, 1963,CCXXX, p.120.

(٤٧) أنظر ص٩٢.

(٤٨) أنظر ص ٩٣.

(٤٩) مونتغومري وات، محمّد في المدينة، ص ٢٤،

Rodinson (M.), Mahomet, p. 64.

(٥٠) أنظر إعلاه الهامش ٤٣.

(٥١) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص ١٣٣ وما يليها.

(٥٢) إبن هشام،السّيرة النبويّة،ج ١ ص ١٥٤ ؛ والرّواية في الطّـبريّ أيضـا، والبـلاذريّ، أنسـاب الأشراف، ج١ ص ٧٨.

(٥٣) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص ١٣٣.

(٥٤) تبيّن في دراسة سابقة لنا، أشرنا لها في المقدّمـة(هـامش٤)، ومـن خـلال مثـل بـني القسـريّ البجليين، أنّ هناك تطابقا كبيرا بين دور الأب وإبنه، وأنّ ما ويوضع على سجلّ المواقف السّياسـيّة لم تكن تحكمه في الغالب إلاّ علاقات الدّم.

(٥٥) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٤٩.

(٥٦) أنظر الفصل المخصّص لسلمى لأمّ عبد المطّلب ص ٢٢٦.

(٥٧)هذا ما تقوله رواية الإيلاف، أنظر إبتداء من ص ٩٢.

(٥٨) عن ثروة عبد ا لله بن جدعان والوليد بن المغيرة، أنظر مثلا ما يقول إبن حبيـب، المحبّر، ص ١٣٧. مصادر كثيرة ترسم لثروة عبد ا لله بن جدعان صورة الثّروة الخياليّة.

(٥٩) Fahd (T.), "Abd Manaf." in E. I. /2,vol 6 p. 333.

(٦٠) سحّاب، نفس المرجع، ص ٢١٤.

(٦١) سحاب، نفس المرجع،ص ٢٢٦، يكتب:

" فمكّة لم تكن وحدها تملك المال، لكنّه تسنّى لها أن يكون رجالها في هذه المرحلة من التّاريخ ذوي حلم وحكمة، وممن يكظمون مشاعرهم في مداراة مصالحهم. هذه صفات رجال الدّولة الذّين قادوا قريش،فمكّنوها من قيادة قبائل العرب من غير منازع ولا منافس جدّي".

من أين جاءت تجربة الدّولة؟ ما هي هذه الدّولة إذا تذكّرنا أنّ الرّواية التّاريخية تتحدّث عن الجماعة؟ كلّها أمور تبقى مبهمة.

(٦٢) أنظر ص٦١.

(٦٣) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص٢٥٢ .

(٦٤) إبن هشام، السّيرة...ج١ ص ١٣٥.

(٦٥) Serjeant (R. B.), Haram and Hawta, sacred Enclave in Arabia, in Variorum Reprints, III , London, 1981,

(٦٦) Donner F.M., The early islamic Conquests, pp.10-49.

(٦٧) إبن حبيب، المحبّر، ص ٩٠ وما يليها.

(٦٨) Donner (F.M.), Op. cit. pp. 10-49

(٦٩) إبن الكلبي،كتاب الأصنام، سدنة العزّى من سليم، ص ٢٢.

(٧٠) أنظر ص٩٣.

(٧١) البلاذري، نفس المصدر، ج١ ص ٥٨.

(٧٢) أنظر الرّواية ص ٩٥.

(٧٣) هذا ما يعكسه بالضّرورة تاريخ نشر التّراث المخطوط ، أنظرمحمد محمّد الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربيّ، القاهرة:مكتبة الخانجي،١٩٨٤.

(٧٤) تفرع التاريخ كعلم مستقل لم يحدث من المراحل الأولى. معلوم أنّ الإهتمام الأوّل توجّه للسّيرة والمغازي، وأنّ التّواريخ تبلورت في زمن توسّع التّجربة التّاريخيّة لأمّة الإسلام، وضرورة جمعها في سلسلة واحدة تجمع السّيرة والتّاريخ. في مرحلة موالية برزت الحاجة للتّواريخ المحلّيّة. عن التّطوّر أنظر الدّوري، بحث في نشأة علم التّاريخ عند العرب؛ روزنتال، علم التّاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح احمد العليّ، Cahen (c.), L'historiographie arabe, ARABICA, Tome XXXIII, 1986.

(٧٥) هذا ما تظهره المقارنة. لا يرد في تاريخ الطّبري (ج ٢ ص٢٥٢) سوى الرّواية المنسوبة لإبن الكلبي، بينما يسوق الطّبري في التّفسير عددا كبيرا من الرّوايات الّتي "وصلت لثقافته". أنظر

الطّبريّ، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت: دار الفكـر،١٩٨٤، تفسير سورة قريش، ج ٣٠ ص ٣٠٥ ـ ٣٠٩.

(٧٦) تغيب رواية إبن الكلبيّ من تفسير الرّازي، أنظر، التّفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر،١٩٩٠، تفسير سورة قريش، ج ٣١ ص ١٠٣ ـ ١١٠.

(٧٧) عن الشّروط الإبستيمولوجية أنظر كأبرز مثل من أعمال محمّد أركون:

Arkoun (M.), Lectures du Coran, Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

(٧٨) ـ سورة **الفيل**، القرآن ١٠٥.

[ألم تر كيف فعل ربّك بأصحاب الفيل ـ ألم يجعل كيدهم في تضليل ـ وأرسل عليهم طيرا أبابيل ـ ترميهم بحجارة من سجّيل ـ فجعلهم كعصف مأكول.]

ـ سورة **قريش** القرآن ١٠٦

[لإيلاف قريش ـ إيلافهم رحلة الشّتاء والصّيف ـ فليعبدوا ربّ هذا البيت ـ الّذي أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف].

(٧٩) القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، ١٩٨٥. ما يرد في هذه التّفاسير الثّلاث كاف لطرح المسألتين: مسألة الإستخبار عن مسألة الإيلاف بواسطة ما ورد في حيّز التّفسير، ومسألة الرّبط بين السّورتين. أجرينا بعض السّبر في تفاسير أخرى منها الزّمخشري، الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، بيروت: دار المعرفة [د. ت.]؛ محمود الألوسيّ البغداديّ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع الثّاني، بيروت: دار إحياء التّراث،[د.ت.]. لا يظيف ما يرد في حيّز هذه التّفاسير الأخيرة ما يغيّر من أبعاد المسائل المطروحة، ومن الطّبيعيّ أن يبقى الإستخبار مفتوحا على مزيد من التّقصّي.

(٨٠) فخر الدّين الرّازي، التّفسير...،ج٣١ ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٨١) القرطبي، جامع...، ج ٢٠ ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٨٢) القرطبيّ، نفس المصدر، ج٢٠ ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٨٣) القرطبيّ، نفس المصدر، ج ٢٠، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٨٤) الرّازي، التّفسير... ج ٣١ ص ٢٠٥.

(٨٥) -Shahid (I.) , Two qur anic suras: al- Fil and qurays, in Studia arabica and islamica, Ed. by Widad El qadi, Beyrouth: american univ.of Beyrouth,1981.pp. 429-436.

(٨٦) Shahid (I.), Ibid, p. 434.

(٨٧) Shahid (I.), Ibid, p.432

(٨٨) القرطبيّ، جامع... ج٢٠ ص ٢٠٣ ــ ٢٠٤.

(٨٩) أنظر إبتداء من ص

(٩٠) عن الحملة كحملة أنظر، Kister (M. J.), The campaign of Huluban, A new light on the expedition of Abraha, in Variurum Reprints,1980, IV.

(٩١) أنظر ما يتعلّق بتفسير آية "الذي أطعمهم من جوع وءامنهم من خوف"، الـرّازي، التّفسير... ج٣١ ص ١٠٨ ؛ القرطبي، الجامع... ج٢٠ ص ٢٠٩ ؛ الطّبري، جامع البيان...، ج٣٠ ص ٣٠٨.

(٩٢) Shahid (I.), po. cit. p 435.

(٩٣) الطبري، التّاريخ، ج ٢ ص ٢٤٢.

(٩٤) الرّازي، تفسير..، ج ٣١ ص ١٠٦ وما يليها. يقول الرّازي (ص ١٠٧) في مسألة رحلة الشّتاء والصّيف قولان: " الأوّل وهوالمشهور، قال المفسّرون كانت لقريش رحلتان رحلة بالشّتاء إلى اليمن لأن اليمن أدفأ وبالصّيف إلى الشّام..." و "القول الثاني أن المراد من رحلة النّاس إلى أهل مكّة ، فرحلة الشّتاء والصّيف عمرة رجب وحج ذي الحجة لأنه كان أحدهما شتاء والآخر صيفا وموسم منافع أهل مكّة يكون بها، ولو كان يتمّ لأصحاب الفيل ما أرادوا لتعطّلت هذه المنفعة".ويضيف في نهاية تطرّقه للمسألة:"...وقريء رحلة بضمّ الرّاء وهي الجهة."

يورد الطّبري جملة من الرّوايات تسند الرّأي بأنّ الرّحلتين هما رحلة إلى الشّام في فصل الصيف وأخرى إلى اليمن في الشتاء، منها رواية منسوبة لإبن الكلبي(الطّبريّ، جامع... ج ٣٠ ص ٢٠٧).

(٩٥) كذلك القرطبي(جامع ... ج ٢٠ ص ٢٠٤)،يسوق الرأي المتداول عامّة،يقول: "الرحلة الإرتحال، وكانت إحدى الرّحلتين إلى اليمن في الشّتاء، لأنّها بلاد حامية، والرحلة الأخرى في الصّيف إلى الشام، لأنها بلاد باردة".

يورد القرطبيّ رواية ثانية (بإسناد للهرويّ)، فيها ما يذكّر بالرّواية المسندة لإبن الكلبي من أن أصحاب الإيلاف الأربع: هاشم وعبد شمس والمطّلب ونوفل، بنو عبد مناف. لكن ما يثير الإنتباه أنه يضيف:" ...ومعنى يؤلف يجير. فكان هؤلاء الإخوة يسمّون المجيرين"، ويورد تعريف ينسبه للأزهريّ:

"الإيلاف: شبه الإجارة بالخفارة؛ يقال يؤلف: إذا أجار الحمائل بالخفارة. قال والتّأويل: أنّ قريشا كانوا سكّان الحرم، و لم يكن لهم زرع ولا ضرع،وكانوا يميرون في الشّتاء والصّيف آمنين، والنّاس يتخطّفون من حولهم، فكانوا إذا عرض لهم عارض قالوا: نحن أهل حرم الله، فلا يتعرّض النّاس لهم..."

(٩٦) القرطبيّ، الجامع... ،ج٢٠ ص٢٠٤.

(٩٧) الأولوسي،روح المعاني...، ج٢٩/٣٠ ص ٢٤٠.

(٩٨) الطبريّ، جامع...، ج٣٠ ص ٣٠٧. لكنّ الطّبري يسوق عدّة روايات تدلّ في النّهاية على مدى ضبابيّة التّاريخ المحيط بمسألة الرّحلة، يكتب: ـ حدثني محمد بن سعد، قال:ثنا أبي، قال ثى عمي، قال: ثى أبي، عن أبيه، قال، عن إبن عبّاس،" في قوله "لإيلاف قريش" **نهاهم عن الرّحلة،** وأمرهم أن يعبدوا ربّ هذا البيت، وكفاهم المؤنة، وكانت رحلتهم في الشّتاء والصّيف، فلم يكن لهم راحة في شتاء ولا صيف، فأطعمهم بعد ذلك جوع، وأمنهم من خوف، وألفوا الرّحلة، **فكانوا إذا شاءوا إرتحلوا، وإذا شاءوا أقاموا، فكان ذلك من نعمة الله عليهم.**"

ـ حدّثني محمد بن المثنى، قال ثنا إبن عبد الأعلى، قال:ثنا داود، عن عكرمة قال: كانت قريش قد ألفوا بصرى واليمن، يختلفون إلى هذه في الشّتاء، وإلى هذه في الصّيف، **فأمرهم أن يقيموا بمكة.**

ـ حدّثنا إبن حميد، قال:ثنا مهران، عن سفيان، عن إسماعيل، عن أبي صالح (لإيلاف قريش إيلافهم) قال: كانوا تجّارا، **فعلم الله حبّهم للشّام.**

ـ حدّثنا إبن عبد الأعلى، قال ثنا إبن ثور، عن معمر، عن قتادة(لإيلاف قريش) قال: **عادة قريش عادتهم رحلة الشتاء والصّيف.**

ـ حدّثنا عمرو بن عليّ، قال:ثنا عامر بن إبراهيم الأصبهانيّ، قال: ثنا خطاب بن جعفر بن أبي المغيرة، قال ثنى أبي، عن سعيد بن جبير، عن إبن عبّاس (إيلافهم رحلة الشّتاء والصّيف) قال: **كانوا يشتّون بمكّة، ويصيّفون بالطّائف.**

(٩٩) الرّازي، التّفسير...، ج٣١ ص ١٠٦-١٠٧.

(١٠٠) القرطبيّ، الجامع...،ج٢٠ ص٢٠٤ .

(١٠١) أنظر ص ٦١.

(١٠٢) أنظر التّساؤلات بالنّسبة للمستوى الإجتماعي إبتداء من ص ٦١ ، وبالنّسبة للمستوى المعتقديّ إبتداء من ص ٦٥ ، وبالنّسبة للمستوى الثّقافي إبتداء من٧٤.

(١٠٣) أنظر ص ٨٠.

(١٠٤) أنظر ص ٧٦.

(١٠٥) أنظر الفقرة عن أسد بن هاشم ص ٢١٩.

(١٠٦)أنظر الفصل المخصّص لأمّه قيلة إبتداء من ص ٢٠٥.

(١٠٧) أنظر تقييمنا للتناغم بين رواية الرّازي وبين النّص القرآني بجمع السّورتين، ص ١٢١.

Crone (P.), Meccan trade...p.203 et sq.(١٠٨)

(١٠٩) اليعقوبيّ، التّاريخ، ج١ ص٢٤٢ .

أرشدنا الأستاذ راضي دغفوص لمقال لكريستيان روبان، لم يتيسّر لنا التّحقيق في أي مجلّة نشر بعد ذلك. عنوان هذا المقال:

موضوع _"La caravane yéménite et syrienne" dans une inscription de l'Arabie méridionale antique.

هذا المقال نقيشة عثر عليها سنة ١٩٥٢، Ryckmans-Philby-Lippens . يتناولها كريستيان روبان بالدّرس و يؤرّخ لها بالقرن الأول والثّاني من التّاريخ الميلادي. لا يمكن إستثمار هذه النّقيشة في سياقنا الحالي، لكن تبدو مؤشّرا على أنّ الحديث عن الرّحلتين في التّجارة القوافليّة العربيّة، يستمد إطاره من **نسق ذهني وثقافي أسبق زمنا**. يدفع هذا لمزيد من الحذر في إستثمار الرّواية لأنّ الحديث عن الرّحلتين يتمّ فيما يبدو في إطارا تقليديّ للحديث عن التّجارة.

أمّا في المستوى التّاريخي فلا يتغيّر عندنا إطار النّظر. بدأ الحديث عن الرّحلتين ربّما من زمن هاشم، وربّما بعده. لا شيء يؤكّد وجود تجارة مكّيّة قبل مجيء هاشم، ولا شيء يثبت وجود مفهوم الرّحلتين قبل ذلك التّاريخ، وهو ما تتفق عليه في النّهاية كلّ روافد الرّواية.

الباب الثّاني: من النّسب إلى التّاريخ:

الفصل الأوّل: بحثا عن المستوى الدّال من نسب هاشم.

الفصل الثّاني: أميمة بنت عبد ودّ بن عديّ (بنوسلامان، من قضاعة)........

التّاريخ شأن موضوعي لأنّه خارج ذات الباحث، والباحث يكون موضوعيّا بقدر ما يقدّم منطق ما يدرس على منطقه هو. لذا قيل أنّ المؤرّخ، إذ يؤرّخ، لا يـــنـــتـــمي إلى بلد بعينه ولا وطن بعينه، أي أنّه يتعمّد عدم الإنتماء.

عبد الله العروي.

الباب الثّاني:

هاشم من خلال صلات التّصاهر والقرابة.

الفصل الأوّل: بحثا عن المستوى الدّال من نسب هاشم.

عدة صعوبات تعترض التّقصّي لحياة هاشم التّاريخي، أوّلها — وخلافا للإنطباع الأوّليّ الذي يعطيه تردد إسم هاشم في الرّواية التّاريخية المحيطة بالإيلاف – هو محدوديّة المادة التي حفظتها لنا المصادر، وهو ما يبلغ، وبشكل خاص، حدّ الفراغ في شأن حياته في مكّة(١). ثاني أسباب الصّعوبة هو الإرتباك الطّاغي على النّبذ القليلة التي أوصلتها لنا الرّواية التّاريخية، تلك النّبذ التي تمثل ما يشبه الشّظايا المتنافرة إلى حدّ كبير، والّتي لا يمكن القبول ببعضها إلا برفض البعض الآخر. سبق أن أشرنا لصعوبة التّوفيق بين أن يكون توفي بغزة من أرض فلسطين و أن يكون ولد بغزّة، صعوبة التّوفيق بين دوره التّأسيسيّ في الإيلاف ووفاته في الخامسة والعشرين من العمر(٢). أكبر الصّعوبات وأهمّها دون شكّ، أنّ ما يرد في المصادر لا يمثل توثيقا تاريخيّا بقدر ما هو في قسمه الأكبر صورة تعكس"إستعمالا" تاريخيّا لسيرة هاشم. تلقّى الإخبار ضغوط التّاريخ المتأخّر، سواء في بداية الإسلام أو في عصور لاحقة، وتشكّلت له سيرة وظائفيّة — وقد رأينا مؤشّرا لذلك من خلال إسناد كلّ الأدوار إليه(٣) – وإحتجبت عنّا دون شكّ أجزاء من الصّورة التّاريخيّة.

من المفهوم أن تكون هذه الصّعوبات أمام كلّ سعي للنّفاذ للشّكل التّاريخي الأوّليّ، وهو ما ولّد عند بعض الباحثين شعورا بعدميّة الرّواية التّاريخية العربية الإسلاميّة، وبضرورة الإندفاع خارج دائرتها "المغلقة" والشكّ في إمكانية إعتماد الأدب التاريخي العربي لكتابة تاريخ ما للجاهلية وصدر الاسلام. هذا ما طغى – كما سبقت الإشارة في المقدّمة – على "منهج" باتريسيا كرون في تناولها للتّجارة المكّيّة، ودفعها في إتجاه فرضيات يقتضي قبولها التّضحية بمجمل الأدب التّاريخي العربي، في حين أنه من أثمن الآداب التّاريخيّة للعصر الوسيط(٤).

من الواضح أنّنا نأخذ هنا إتجاها أكثر "تفاؤلا" إذ لا بدّ أن يكون في هذا الأدب نواة من الحقيقة(٥)، ولا يمكن إعتبار تاريخ الإسلام أسوأ حظّا من تواريخ أديان أخرى، بل لعلّه أثراها بإعتبار أن حجم المادّة التّاريخية – ورغم أنّها في شكل أدبيّ ولا تلتقي مضامينه بالضرورة مع طلب المؤرّخ للحقيقة – يفوق ما وصلنا عن المجتمعات السّابقة لنشأة المسيحيّة أو غيرها من عديد الأديان الأخرى في التّاريخ الإنسانيّ.

في حال هاشم، كنّا أشرنا لقناعة مبدئيّة بأن ما يرد منها لا يمكن إستثماره بشكل تقليدي، بذلك النّسق الشّائع في كتب التراجم العربيّة المتأخّرة حين تجمّع ما أمكن تجميعه وتكتفي بذكر إختلافات الرّواة، قد تختار أحيانا أكثرهم "قربا من الأحداث" وتؤلّف بواسطة المادّة المحفوظة ترجمة ضعيفة القيمة التّاريخيّة(٦). يكون ذلك ممكنا لو تعلّق الأمر بتاريخ "عاديّ" تعرّضت فيه الأخبار فقط لشيء من التحريف، لكن الأمر يتعلّق بتاريخ مشحون بالمعاني والإمتدادات العقائديّة والسّياسيّة. المطلوب إذا هو السّعي لشكل من الإحاطة الخارجيّة بالشّخصيّة وخرق حدود الصّورة الّتي ترسمها الرّواية.

من هذا المنطلق، نسند لأدب النّسب صلاحيّة كبيرة، ويستدعي هذا شيئا من التّوقّف لبلورة معالم الرّؤية لعلم الأنساب، ووسيلة إستثماره كتوثيق دال.

تتحوّل صلات القرابة وسيلة لإستقاء بعض الإيحاءات التّاريخية التي قد تساهم في توضيح صورة الإيلاف. فمن ناحية أولى ما لا تفصح عنه الرّواية أو تأبى أن تفصح عنه لأسباب تتعلّق بوظيفتها في سياق تاريخ عقائدي البنية، قد تقوله بشكل غير مباشر أو لا إرادي في سياق النّسب. من هذه الزّاوية يمثّل النّسب أحيانا ما يشبه "التّحنيط" لبعض أواصر القرابة، أبعدها عن دائرة "التّشويش"، وفي سياق هذا التّوثيق المحنّط قد يبقى وبشكل معيّن شيء من التّاريخ.

في هذا المستوى يتحقّق ما كنّا أشرنا إليه في مقدّمة هذه الدّراسة من دلالة الجزئيّ على الكلّي، وتحويل ما هوجزئيّ في مستوى صلات القرابة إلى وسيلة لإنارة ما هو تاريخيّ. ليس لصلات القرابة في حدّ ذاتها أي معنى خارج إحالاتها على المستوى التّاريخيّ، ولن تكون هذه الإحالات بدورها مرتكزات ثابتة وإنّما قد ترسم لنا بعض العلامات الّتي يمكن في ضوئها التّقدّم نحو حلّ المسائل الكبرى، وعلى رأسها الشّكل الأصليّ للإيلاف.

نستحسن الإشارة، من جديد، إلى أنّ تركيز البحث في الآفاق القبليّة التي يمكن أن ينتمي إليها هاشم فرضته علينا المسألة التأريخيّة، ولا يمكن أن يعني رغبة في "التّشويش" على الصّورة العامة المتداولة للنّسب القرشي. المنطلق الأساسيّ للتقصّي ـ لنذكّر به ـ يمليه مضمون الرّواية التّاريخية الّتي حفظتها تفاسير لها مكانة مركزيّة في التّراث الدّيني العربي الإسلامي ومنها تفسير الرّازي وتفسير القرطبي(٧). فإذا كان لابد من أحكام "معياريّة" على نتائج التقصّي عن حياة هاشم خارج الفضاء المكّي، فلا يمكن أن **تعني هذه الأحكام في النّهاية شيئا غير أصالة العائلة الهاشميّة**

وتمثيليتها لأفق يتجاوز مجرد الإنتماء القبليّ التّقليديّ. أمّا من النّاحية المنطقيّة فإنّ الصّلات موضوع البحث تعود في الواقع لزمن أسبق من الإسلام وربّما من زمن الإيلاف نفسه، أي تعود لنهايات القرن الرّابع الميلادي، وتتمثّل أهميّتها التّاريخية في إنارة المسألة الأساسيّة المتمثّلة في الجذور التّاريخية للإيلاف. لا تعني هذه الصّلات الشّيء الكثير بالنسبة للتحوّل العظيم الذي سيمثله الإسلام الذي أصبحت فيه قريش وحدة إجتماعيّة إكتسبت شيئا من الثّبوت، ولكن قد لا يكون لتلك الوحدة الأقدميّة الّتي توحي بها كتب التّاريخ والسّير وتأخذ بها أحيانا الدّراسات التّاريخية الحديثة، رغم أنّ الرّواية التّاريخية في مستواها العام تقرّ – ولو بشكل ضبابي — بأنّ قريشا هي تشكّل حديث.

أمّا إذا ساقنا التّقصّي عن هاشم للتّقاطع مع مظاهر "طبيعيّة" من التّاريخ الجاهليّ، كالوثنيّة مثلا، فلا يعني ذلك أيضا "تشويشا" على الصّورة المتداولة في المراجع التّاريخية العامة والتي هي بالتعريف صورة ثقافيّة وليست تاريخيّة. من مظاهر ذلك أنّ الرّواية تضعف من الصّلة الطّبيعيّة القائمة بين هاشم وبين الوثنيّة في زمانه، بغاية ترسيخ أسبقيّة له في خدمة البيت المكيّ، في حين أنّ الفصل بين البيت وبين الوثنيّة هو فصل متأخّر، وأنّ الوثنيّة كانت ديانة جلّ القبائل العربيّة في القرن الرّابع والخامس وهو ما لم تنفه كتب السّير حتى زمن الدّعوة الإسلاميّة بما في ذلك في الدّائرة الدميّة القريبة من الرّسول محمّد(٨). أيّ جدل ينطلق من هذه الزاويا يبدو لنا فاقدا لمبرراته، لا فقط من وجهة تاريخيّة علميّة، وإنّما أيضا من وجهة نظر المصادر الأساسيّة التي-تبدي أحيانا إنسيّة كبيرة في تعاملها مع الواقع الثّقافي – التّاريخي السّابق للإسلام.

– ١ – مسألة القبيلة:

ليس من النّادر أن تنطلق دراسة المجتمعات الجاهليّة من أنّها مجتمعات قبليّة، ومن أنّ القبيلة كانت أساس التّنظيم الإجتماعي قبل الإسلام، تقول بذلك أدبيّات قديمة وحديثة. مفهوم القبيلة، ورغم شيوع إستعماله "كمفتاح متعدد" الوظائف للمرحلة القبإسلاميّة سواء في الدراسة التّاريخية أو في الدّراسة الأنتروبولوجيّة، يبدو لنا طالبا للمراجعة في إتّجاه إدخال الكثير من النّسبيّة عليه ولتبرير عدم إسنادنا هذا المستوى من النّظر أهميّة كبيرة.

لا يطابق مفهوم القبيلة ولا يعبّر تعبيرا دقيقا على واقع الترابط الإجتماعي في المرحلة القبإسلاميّة. يكفي إلقاء رؤية ولو عامّة على الواقع الإجتماعي في الأزمنة القريبة من تبلور دور قبائل الحجاز للقول أن "العصبية القبليّة" لم تعد إطارا إجتماعيّا فاعلا رغم تداوله الكثيف في المصادر المختلفة. لا تتّسع حدود هذه الدّراسة لتناول دقيق لكلّ الإمتدادات التّاريخيّة للمسألة، تلك الإمتدادات التي تحيل على مجمل التّاريخ الإجتماعي - القبليّ برمّته، وبالتّالي على أوضاع غاية في التّفاوت والتّعقيد. يمكن فقط أن نسوق بعض العناصر الإستخلاصيّة العامّة الّتي لم تعد غريبة على أفق البحث التّاريخيّ.

- ١ - ما من شكّ في أن ثقافة القبيلة كوحدة بشريّة مترابطة، سواء بروابط دميّة حقيقيّة أو مصطنعة، تعكس شكلا من الوحدة لوسائل الحياة الأصليّة(٩). لكن ما يبدو بديهيّا في مجتمعات الجهة الغربيّة من الجزيرة العربيّة بوجه خاص، في القرن السّابق لتبلور الدعوة الإسلاميّة وربّما قبل ذلك أيضا، أنّ الثّقافة القبليّة أخذت تفتقر وبشكل تدريجي لأرضيّتها الحياتية المتمثّلة - في صورتها التّقليديّة - في إشتراكية المواشي والمراعي كما في نشاط الغزو أو ضرورة الاحتماء منه(١٠). يمكن بيسر تام إستجماع عدّة شواهد على أنّ "القبائل الحجازيّة" كانت تعيش مفاهيم متطوّرة للملكيّة الفرديّة وللحياة الفرديّة، ومن العسير وضع هذه المفاهيم في تواصل مع الثّقافة القبليّة التقليديّة(١١).

- ٢ - في فترة يمكن أن تتراوح بين القرنين الرّابع والسّادس تزايدت أشكال التّداخل بين القبيلة في مفهومها الضيق والعالم المحيط بها. يمكن إستقاء الحجة من مرحلة الإيلاف نفسها. لا يمكن فهم سعي هاشم لإيلاف قريش الرّحلة إلاّ كشكل من التّتويج لعمليّة طويلة في إتّجاه تجاوز أشكال التّنظيم القبلي. إذا أصبح ممكنا إيلاف قريش الرّحلة إبتداء من أواخر القرن الخامس فيعني ذلك أن أسباب نجاحه قد تهيّأت قبل ذلك. يبدو أنّ الإيلاف هو أرقى التّعبيرات على ولادة وعي عام بالمصلحة المشتركة. ننتهز الفرصة للقول بأنّ في هذا ما قد يبرر النّظر في جذوره، لأن في جذوره يوجد القطاع المتقدّم تاريخيّا والمستبطن لعمليّة التّغيير الآتية.

- ٣ - عرفت نفس الفترة فيما يبدو ضمورا وتراجعا لمبدأ الوحدة الدمّية بين جماعات بشريّة معيّنة، و لم يعد مفهوم القبيلة يعكس بالضرورة هذه الوحدة. كان ذلك بفعل الحركيّة الإجتماعيّة القبليّة وإنتقال فروع من قبائل إلى فروع أخرى وهي كلّها تطوّرات تعكسها أنظمة الأحلاف

وعادات الولاء والإدّعاء والتّصعلك، ولّدت بشكل تدريجيّ نسيجا بشريّا كثير التّداخل والتّعقيد، لم تعد القبيلة في الواقع تلخّصه.

ـ ٤ ـ "خراب" القبيلة والقبليّة كمثل أعلى لصالح مثل أعلى آخر هو مثل الممالك والدّول المجاورة للجزيرة، وما توحي به من القوّة والتّنظيم والجدوى. أشعار كثيرة حفظتها دواوين كبار الشّعراء في مدح الغساسنة والمناذرة، وتمثّل هذه الأشعار تعبيرا عن حسّ عام يطلب تنظيما أرقى، ولولا ذلك الحسّ لما تحوّل وجدان القبيلة عن مرجعيّات حسّه التّقليدي المتمثّلة في القبيلة والتّغنّي بفضائلها(١٢). يدلّنا على "خراب" القبليّة كذلك، صورة اليمنية في وعي عرب الجاهليّة بإعتبار هؤلاء يجسّمون مثلا أعلى يحوى شكلا من الشّرف، كما يدل على ذلك أنّ الزّعامات القبليّة التّقليديّة لم تعد تحتل كل مكانتها المثاليّة. كلّ هذا تعكسه عدّة مقاطع من السّيرة(١٣)، ولا يمكن أن تكون هذه التّطوّرات قد بدأت في مرحلة سابقة من التّاريخ الجاهليّ.

يضيق المجال أمام إستجماع كلّ الدّلائل، و يكفي هذا الإستخلاص العام: **مفهوم القبليّة يبدو لنا في شكل ظاهرة مرتبطة بالتدوين أكثر من إرتباطها بالتّاريخ**. يمكن الوقوف على بعض أسباب ترسخ مفهوم القبيلة في مستوى التّدوين هذه المرّة أي في مستوى النّصوص التّاريخية المختلفة، تلك النّصوص التي عرفت صياغتها في حيّز تاريخ متأخّر:

ـ ١ ـ تنشيط القبيلة في مرحلة الفتوح كإطار أمثل للإستنفار العسكري، وإعادة مجموعات قبليّة كانت تفككت قبل الإسلام، والعودة القويّة للتركيبة القبليّة في إستقرار القبائل العربية في الأمصار وإستعمال القبيلة كإطار في تنظيم الديوان وتوزيع العطاء...إلخ(١٤). كلّ هذه التّحولات كان لها أثر في ترسيخ مفهوم القبيلة في عمليّة التأريخ لحركة الإنتشار العربي ومن ثمّة تعميمه على التّاريخ السّابق.

ـ ٢ ـ عبّر الإسلام أصلا عن تحوّل دافع ـ بإسم القطاع المتقدّم من المجتمع ـ لتجاوز القبيلة"، لكن يبدو من الطّبيعي أن يحدث، في مستوى الرّواية التّاريخية، ما يشبه التّضخيم "للقبليّة" حتى يمكن كتابة تاريخ ملحمي للإسلام الأوّل، وإبراز أثره على البني التي سبقته. في حيّز التأريخ للنّضال المحمّدي كان لابد من إبراز القرشيين كقبيلة تعارض وحدة الجماعة، وتعميم مفهوم الفوضى القبليّة على قطاعات إجتماعيّة واسعة. لقد فهم صراع دولة الخلفاء ضدّ المرتدّين على أنّه إستمراريّة كقبليّة القبائل ودليل على تمسّكها ببناها القبليّة في حين كشفت دراسات حديثة، من

أبرزها دراسة راضي دغفوص لليمن الإسلامي، أنّ الرّدة لم يكن لها بالضّرورة تعبير عن قبليّة بقدر ما كان فيها من تعبير عن هويّات محليّة كانت ربّما تطمح لأن تكون مركزا لنفس المشروع الذي تبلور في محيط مكّة والمدينة(١٥).

– ٣ – إستمرار التّضخيم لـ"قبليّة" المرحلة القبإسلاميّة الجاهليّة في الوعي المتداول للتّاريخ في المراحل اللاّحقة أيضا، إذ كان فيه ما يدعم دور دولة الأمويين في صراعها مع أشكال المعارضة المختلفة، من خلال "الإشهار" أنّ القبيلة إستمراريّة لفوضى قاومها ونفاها الإسلام. من "سوء حظ" الجاهليّة أنّها كانت إلى حدّ ما بين تاريخين قبليين: الواقع القبليّ للجاهليّة البعيدة و الواقع القبليّ ـ العسكريّ لدولة الإسلام.

يضيق المجال أمام أي توسّع، لكن لا شكّ أنّ قبليّة القرن الأوّل، تلك التي مثّلت، من جديد، إطارا لحركات المعارضة، لم تكن وفي مكوّناتها الأوسع إلاّ تعبيرا عن ديناميّة تاريخيّة مستحدثة، كانت القبيلة تمثّل فيها إطار الإحتجاج على واقع معيش، بمثابة "تهديد" بالعودة لأطر قديمة أكثر مما هي إستمرار لقبليّة جاهليّة تقليديّة(١٦). لكن حتى يكتسب صراع الخلافة ضد المعارضة شرعيّته الإسلاميّة كان لا بد من وضع هذه المعارضة ـــ ولو بشكل غير واع ـــ في تواصل مع "جهالة الجاهليّة"، تماما مثلما وضعت إرادة الخلفاء أيضا في تواصل مع كفاح الرّسول محمّد والخلفاء من بعده ضدّ الفوضى القبليّة.

ما يلاحظ أنّ الوعي المتداول في الدّراسة التّاريخية أفرز شكلا من التّجاوز لهذا المفهوم العام للقبليّة. منذ ما يزيد عن عقدين أبرز دونر في دراسته للفتوح العربية(١٧)، تعقيدات البنى القبليّة، وأدخل بعض التعديل على مفهوم القبيلة وقال بأن حياة الفرد، في المجتمع القبإسلامي كانت تقع ضمن مجموعة من الدوائر أوسعها وأشملها هي القبيلة وأصغرها العائلة، وأن هذه الدّوائر تبدو متغيّرة مع ملابسات الواقع الإقتصادي والإجتماعي والسّياسيّ المحيط. رغم أهمّيّة إطار النّظر الّذي بلوره دونر بشكل خاص، يحول التّفاوت الكبير والإختلاف بين وضع المجموعات البشريّة سواء لأسباب تاريخيّة أو جغرافيّة، دون تشكّل رؤية جديدة للواقع الإجتماعي السّائد في الجزيرة العربية خلال القرون الّتي سبقت تبلور الإسلام. لا تتمّ مراجعة مفهوم القبليّة بشكل دقيق إلاّ الدّراسات الجزئيّة المتّصلة بظواهر محدودة والّتي ما زالت ضعيفة الأثر في الرؤية التّاريخية العامة(١٨). رغم هذا يبدو لنا أنّ التّعرّف على مكوّنات الواقع الجاهلي يبقى رهين الخلاص من مفهوم القبلية.

الخلاصة من كلّ هذا أنّه في هذا المناخ تولّد المفهوم السّلبيّ للقبليّة الجاهليّة، وساقه الأدب التاريخي العربي: "القبيلة" هيّ التي عارضت الإسلام وبقي من تاريخ القبيلة صورتها السّلبيّة. لم تعرف هذه الرّؤيا شيئا من التّعديل إلاّ في أزمنة لاحقة على يد إبن خلدون الّذي ــ وإن رسّخ بشكل نهائيّ الصّورة السّلبيّة للقبيلة في إطار تاريخ دائري فاقد للإتّجاه ــ فقد أعاد لها شيئا من الإعتبار بأن جعلها مخرّبة العمران لكن صانعته أيضا.

وجه "الخطورة" أن تكون النّصوص سحبت شكل التّنظيم الّذي قد يكون إعيد للحياة في القرن الأوّل، وعمّمته على مراحل سابقة، وأصبحت القبيلة في مستوى النّص تحجب عنّا واقع التّاريخ. يمثّل هذا في حدّ ذاته تبريرا لتوجيه الإهتمام للمستوى الجزئيّ من النّسب.

ــ ٢ ــ قبائل غرب الجزيرة ووادي القرى: من القبيلة إلى العائلة:

يبدو لنا أنّ المجتمع الحجازيّ، شماله وجنوبه، كان يعيش في الأزمنة القريبة من إنبثاق الإسلام أضعف درجات القبليّة. كان النّسيج السكّاني للحجاز قد تشكّل في جانب واسع منه من مجموعات قبليّة لفظتها صعوبة العيش داخل الجزيرة، وبقيت روابطها النسبية شاهدة على هذه الأصول. قبيلة أزد السّراة لها أصول في الأزد، إنفصلت في محيط الهجرة من اليمن(١٩)، وقبيلتا كنانة وهذيل تعودان في رواية النّسب إلى أسد(٢٠)، أمّا قبائل بجيلة وباهلة وخثعم فالجدل الجاري حول أصولها النسبيّة يعكس في الحقيقة أنّها شتات من جماعات لفظتها صعوبة العيش من داخل الجزيرة(٢١). أمّا في وسط وشماليّ الحجاز فتكفي الإشارة لحال خزاعة، التي تتكون هي أيضا من شتات واسع منتشر بين مكّة ويثرب(٢٢)، أو للنسيج السّكاني ليثرب الذي من الواضح أنّه لم يكن نسيجا قبليّا رغم كلّ ما بذله النّسابة من جهود لإعادتهم لأصول واحدة(٢٣).

في قبائل الحجاز بشكل عام تجتمع تلك العناصر الّتي سبق رصدها: إنعدام نشاط موحّد للقبيلة، تداخلها القويّ مع محيطها وممارستها لأشكال متكاملة من الأنشطة الإقتصادية مثل الزراعة والنّشاط التّجاري، شيوع مثل جديدة تبارك التّجارة والجدوى الإقتصاديّة، تزايد الحراك البشري بين القبائل. ربّما تكون خزاعة مثالا حيا للمصير التّاريخي للقبليّة في منطقة الحجاز (٢٤). أمّا عن حال عشائر مكّة،فلا تخفي الرّواية التاريخية أنّها تشكّلت من جماعات كانت متفرقة في قبائل العرب، وأن هذا التّجمع كان واقعا حديثا جدّا إذ تنسبه الرّواية لقصي(٢٥) و من الصّعب أن

نرى فيها مثالا لشكل من القبليّة التّقليديّة. في حال عشائر مكّة، نكاد لا نرى الدّوافع للعصبيّة إلاّ في العامل الأمني، أي ضرورة الإحتماء من غارات قبائل أخرى، وهذا الدّافع نفسه يبدو نسبيّا لأن مشكلة أمن مكة حلّت في الواقع بالتّحالف مع قبائل أخرى من محيط مكة القريب(٢٦)، وكلّ تاريخ قريش يدلّ في واقعه على غياب العصبيّة أكثر من دلالته على وجودها. دون هذا لا يمكننا أن نفهم كيف كان عدد كبير من القرشيين يتزوجون خارج قريش(٢٧)، ولا أن نفهم التوتّر بين العائلات والتّباري على إحتلال الوظائف المتصلة بخدمة الحرم، ولا أن نفهم قدرة قريش على إستيعاب أعداد كبيرة من الحلفاء المقيمين في مكة(٢٨). سبق أن بيّنّا كيف أنّ رواية الإيلاف رغم أنّها تؤسّس لإجتماع على مشروع، لم تمح منها عناصر الإختلاف وعكستها الذّاكرة المتأخّرة في شكل أدوار منسوبة لعائلات مميّزة، لكلّ واحدة منها وجهتها في التّجارة.

الشّواهد أكثر وضوحا على أنّ **وقائع الإسلام الأوّل لم تجر في مجتمع قبليّ تغذّيه العصبيّة القبليّة** بقدر ما كانت تجري وسط عائلات مختلفة عن بعضها، وأنّ الدّينامية الإجتماعية- السّياسية كانت تجد في العائلة إطارها الأمثل. دون هذا لا يمكننا أن نفهم أيضا وقائع عديدة من السّيرة: وجد الرسول محمد حماية من عائلته القريبة أي من بني هاشم، أمكن له الإنتقال إلى مدينة أخرى هي يثرب، غابت وحدة قريش حتى ضد الدعوة الإسلاميّة، تشكّلت وبسرعة مرجعيّات وهويّات جديدة مثل الأنصار والمهاجرين. يمكننا إذا في حال قريش كما في حال قبائل الحجاز بوجه عام، الإنطلاق مما يشبه القناعة بوجود **ضعف في مستوى الدّائرة القبلية**، بمعنى أنّ القبيلة الّتي يسوقها علم النّسب لم تكن بالضرورة إطارا حاويا للحركة التّاريخية. صورة القبيلة العربية في الجاهليّة — وإن ساقتها مصنّفات النّسب والتّاريخ – ليست في كلّ إمتداداتها صورة تاريخية، جانب منها يمكن وضعه من الأصل على سجلّ تاريخ أدبي.

نظرا إلى أنّ القبليّة ظاهرة نصّيّة أكثر منها ظاهرة تاريخية، لا يمكننا أن ننتظر وضوحا كبيرا في بنية النسب. **تعكس رواية النّسب أقصى درجات الإضطراب عندما تتحدّث عن مكوّنات القبيلة،** إذ تتحدّث حسب الحاجة عن عشائر وبطون و أحياء كما عن أفراد. في كلّ أدبيّات التّاريخ والنّسب العربيين يغيب ثبوت المصطلحات ويعسر الوصول لمعانيها بشكل دقيق ولا تبدو المصطلحات المستعملة في تاريخ قبيلة ما مختلفة عمّا هي عليه في قبائل أخرى(٢٩). يتعمّق الشّعور بالإبهام إذا أخذنا بعين الإعتبار التّطور الطبيعي لهذه الجماعات إذ من البديهي أنّ الأفراد يمكن أن

يتطوّروا إلى عائلات وأن تتطوّر العائلات إلى فروع، وتبلغ المسألة أعلى تعقيداتها حين نستحضر أنّ التّوثيق لا يمكن أن يعكس في كلّ الأحوال الزّمن التّاريخي. يترآى في مصادر النّسب عناصر من هذا الجدل القديم، والذي من أوجهه مسألة تحديد المستوى والتّاريخ الذي منه يمكن الحديث عن قبيلة أو عن أفراد قريش، أو تحديد من ينتمي إلى قبيلة دون أخرى، ومن ألحق ومن إنسلخ عن تلك القبيلة (٣٠). تثير مصادر النّسب صلات دميّة لكننا نعلم أنّ تلك الأواصر لا يمكن أن تكون كلّها صحيحة وفي نفس التاريخ، ولا يمكن أن تكون القبيلة والعائلة والأحلاف تمثل مرجعيّة وجدانيّة متزامنة. النّسب هو توثيق لتاريخ غائب، غائب لأنّه مختلط ومتراكم في طبقة واحدة تمثّلها شجرة النّسب.

رغم هذا يبقى لأدب النّسب جانبه الطّريف كتوثيق دالّ. يوفّر أدب النّسب ما يشبه الشبكة للترابط الدمّي بين الأفراد والجماعات، من شأنه أن يضعنا في نفس الوقت في أكثر أوجه التّرابط إتساعا وشموليّة تلك التّي تمثّلها التّقسيمات القبليّة الكبرى، كما يضعنا في أدنى درجات التّنظيم الإجتماعي وهي العائلة(٣١). نظرا إلى الأسباب السّابقة الذّكر نهمل البني القبليّة الكبرى ونوجّه الإهتمام لأواصر القرابة الدّقيقة أي لمستوى علاقات التّصاهر، والعلاقات العائليّة في مفهومها الضّيق، الشّاملة لدائرة الأب وأبنائه، والّتي تتوسع في الأجيال الموالية لتخلق جماعة مترابطة من أبناء العمومة.

ـ ٣ ـ الصّلات الزّواجيّة لهاشم في كتب التّاريخ وكتب الأنساب:

يتّخذ التّحقيق شكل المراحل: الأولى نضبط فيها الأسماء الواردة في أبرز مصادر التّاريخ العام والسّير، و نسلّط ـ بشكل مواز لذلك ـ رؤية نقديّة أولية على مضامين هذه المصادر. في مرحلة ثانية نستكملها بما يرد من معطيات في مصادر النّسب، ونبني عليها بعض الإستنتاجات الأوّليّة. في مرحلة ثالثة، في الفصول المواليه، نعود إلى التّحقيق ـ إنطلاقا من هذه المعطيات الّتي تكون أخذت شكلها الأقرب إلى الكمال ـ في المصادر المختلفة بغاية الوصول لما قد يكون صحبها من تاريخ دال على جذور الإيلاف(٣٢).

ـ ٣ ـ ١ ـ الصّورة في التّواريخ:

سيرة إبن هشام:

من الطّبيعي أن كان نسب هاشم نقطة مرور إجباريّة لكلّ كتب السيرة. يرتب إبن هشام (٣٣) المادّة المتصلة بقريش في الجاهلية في إطار النّسب، إنطلاقا من نسب كنانة إلى أن يصل إلى ذرّية هاشم. يكتب:" **قال إبن هشام:** فولد هاشم بن عبد مناف أربعة نفر، وخمس نسوة: **عبد المطلب** بن هاشم، **وأسد** بن هاشم، **وأبا صيفي** بن هاشم، **ونضلة** بن هاشم، **والشّفاء**، **وخالدة**، **وضعيفة**، **ورقية**، **وحيّة**..."ثم يورد أيضا أسماء أمهاتهم:

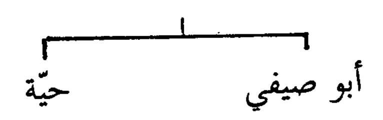
١ ـ **سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عدي إبن النجار.**

عبد المطلب — رقيّة

٢ ـ **قيلة بنت عامر بن مالك الخزاعي.**

أسد بن هاشم

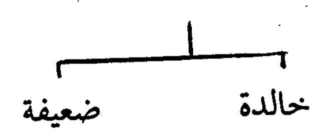
٣ ـ **هند بنت عمرو بن ثعلبة الخزرجية.**



٤ ـ **إمرأة من قضاعة.**

نضلة — الشفاء

٥ ـ **واقدة بنت أبي عدي المازنية.**



بأيّ شكل أخبرنا إبن هشام عن هذه الصّلات؟ يستمدّ السؤال شرعيّته من ضرورة تقدير حجم وقيمة المادة التي يسوقها، والإجابة عليه تقتضي النّظر إليها في السّياق الذي وردت فيه.

ـ أوّل ما يلاحظ، مقارنة مع ما يرد في سيرة إبن هشام عن الصلات الدمّيّة لعبد المطلب، نلاحظ في المستوى الكميّ أن ما يتعلّق بهاشم لا يرد إلا بشكل مقتضب. ما يتعلّق بنسب هاشم يغطّي حوالي عشرة أسطر، في حين يغطّي ما يرد عن عبد المطّلب ـ وبقطع النّظر عمّا يتعلّق بسيرته الفرديّة ـ ثلاثة وعشرين سطرا مخصصة لذكر أبناء عبد المطّلب.

ـ في مستوى المضمون تظهر المقارنة بين الفقرتين أن ما يرد في شأن صلات هاشم يرد بشكل سريع ودون توسّع، إذ يسوق بشكل "تلغرافي" أسماء أمّهات ذرّيّة هاشم ولا يتناول فيها أي صلات أخرى، خارج ما تفرضه سياقة الإسم، في حين أنّه في هذه الفقرة الثّانية، يذكر ذرية عبد المطلب بن هاشم، ويذكر أسماء أمّهاتهم، ويتناول روابط هؤلاء الأمّهات بالأمومة حتى الجدّة الثّالثة. يقول مثلا: أمّ عبد الله، وأبي طالب،و الزّبير، وجميع النّساء غير صفيّة: فاطمة بنت عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم بن يقظة بن مرّة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النّضر. وأمّها: صخرة بنت عبد بن عمران بن مخزوم بن يقظة بن مرّة ...إلخ وأمّ صخرة: تخمر بنت عبد بن قصيّ بن كلاب بن مرّة.....إلخ .

ما قد يعطي الحجّة على أنّ المسألة تمثّل "إختيارا منهجيّا واعيا"، أنّه ـ وفي صلب الفقرة الأولى المخصصة لهاشم ـ يوجّه إهتمامه لسلمى (أمّ عبد المطّلب)، ويورد نسبتها بالأمومة.

ـ يلاحظ أن إبن هشام يعود في موضع آخر من السّيرة لحالة سلمى، ويذكر قصّة زواجها من هاشم، ويسوق حتى خبر زواجها قبل ذلك من أحد رجال يثرب وهو أحيحة بن الجلاح(٣٤). لكنّه لا يعود للصّلات الأخرى في كلّ أقسام السّيرة، رغم أن الأمر يتعلّق مثلما هو واضح بإخوة لعبد المطلب أي بالأعمام المباشرين للرّسول محمد. يوكّد هذا من جديد أنّ المسألة كانت إختيارا منهجيّا واعيا.

ـ هناك ما يثير الملاحظة في مستوى المصادر الّتي يستعملها إبن هشام.لا يمكن التّعبير عمّا يلاحظ بطريقة أكثر وضوحا من محققي سيرة إبن هشام عندما كتبوا في هامش النّص :"لقد عوّدنا إبن هشام فيما مضى من الكلام عن النّسب أن ينقل عن إبن إسحاق ويقفّي هو برأيه، ولكنّه عرض هنا للكلام على أولاد هاشم غير ناقل عن إبن إسحاق، وكذلك كان شأنه عند الكلام على أولاد

عبد المطّلب". الملاحظ أنّ إبن هشام لا يسند أخباره، سواء عن نسب هاشم أو عن نسب عبد المطّلب إلى إبن إسحاق بل يسندها لنفسه.

هل يعني هذا أن سيرة إبن إسحاق لم تحو شيئا عن أخبار العائلة الهاشمية؟ أمر مستبعد لأنه قبل ذلك ببضعة أسطر يسند الرّواية المتّصلة بنسب عبد مناف وبشكل واضح لإبن إسحاق، وتسند مصادر أخرى لإبن إسحاق روايات متعلّقة بالنسب الهاشمي. هل عوّض إبن هشام مادّة واردة في سيرة إبن إسحاق الأصليّة بمادّة أخرى مجهولة المصدر؟ ولماذا؟ هل حوت مادة إبن إسحاق إمتدادات تعمّد إبن هشام إغفالها؟ بمعنى آخر،هل إن إبن هشام وفي سياق "تهذيبه للسّيرة وتقريبها من وجهة نظر الفقهاء"كما يقول الدّوري(٣٥)، قد أسقط ما لم يعد يتلائم مع المنظومة التّبريرية السياسيّة أيام العباسيين أم هل إنّ هذه الصّلات لم تعد موضوع فضول إلى حدّ أنّها ضعفت في الرّواية ؟ في هذه الحال لماذا بقي الإهتمام بقصيّ؟

أسئلة لا تتحمّل إجابة جمليّة، لكن الفراغ في حدّ ذاته يوحي لنا بوجود مسألة جديرة بالتناول، يخبرنا ولو بشكل غير مباشر عن وجود مشكلة. إذا كان لهاشم الدّور المسند له في الإيلاف يجب أن تبقى صلاته في الذاكرة المتأخرة بشكل أكثر وضوحا. لذلك يبدو الفراغ متناقضا سواء مع الدّور التّاريخي لهاشم في الإيلاف، أو مع كونه شخصيّة رمزيّة كبيرة. سوف نتبيّن أن هذا الفراغ لا يتعلّق فقط بإبن هشام بقدر ما يشمل كل النواة القويّة الوسطى للرّواية التاريخية العربيّة.

أمّا **الطّبري**(٣٦)، فطريقة العرض المتّبعة لديه من شأنها أن تبعده عن أي توجه شمولي للنّسب الهاشمي. عرض الطّبري النّسب المحمّدي معكوسا، أي بطريقة تصاعدية إبتداء من الرسول محمد وصولا إلى معد بن عدنان. عندما وصل للفقرة المتعلقة بهاشم ــ والّتي هي موضوع إهتمامنا في السّياق الحاليّ ــ ركّز الطّبريّ على معطيين أساسيين (لكنّهما متناقضان): الأول هو دور هاشم في خدمة الحرم والتجارة والإيلاف بالتّعاون مع إخوته عبد شمس ونوفل والمطلب من ناحية، أمّا الثاني فهو مجموعة من الرّوايات يختلط فيها التاريخ بأدب المنافرات، و تعكس في مجملها علاقات هاشم "المتوتّرة" مع عبد شمس، ومع أميّة بن عبد شمس، وأورد بعض الرّوايات الّتي تناولت وفاة هؤلاء و أمكنة وفاتهم.

يغيب من تاريخ الطّبري كلّ حديث عن الصّلات الزّواجية أو الدميّة لهاشم، ويقتصر الأمر على الصلة التي إنحدر منها عبد المطلب أي زواجه من سلمى بنت عمرو من الخزرج. من الطبيعيّ أن ترتسم جملة من التّساؤلات: هل إنّ طريقة العرض كانت مقصودة من قبل الطبري لتفادي مشاكل التّوسع في نسب بني هاشم ؟ هل إن هذه الصّلات فقدت كلّ "صلاحيّة"داخل تصوّر الطّبري للتاريخ السّنّي؟ ما قد يعطي للتسائل معنى إضافيا أنّ الطبري(ت٣١٠ هـ) إطلع دون شك على سيرة إبن إسحاق، وعلى كتب النّسب الرّائجة في عصره ومنها كتاب نسب قريش لمصعب الزبيري و جمهرة النّسب لإبن الكلبيّ ـ الّتي سوف ننظر في مضامينها ـــ وإستعمل هذه المصادر. دليلنا على ذلك أنّ الطّبريّ يسند الرّواية الرئيسية عن نسب عبد المطلب لهشام إبن الكلبي ولإبن إسحاق، ويذكر قصّة سفر هاشم في تجارة ونزوله على عمرو بن زيد بن لبيد الخزرجي وإعجابه بإبنته سلمى وزواجه منها(٣٧). إذا من الثّابت أنه قرأ مصادر توسّعت شيئا ما في نسب هاشم، فيمكن التفكير في أنّه ـ مثل إبن هشام ـ إكتفى بما بدا له كافيا و لم ير فائدة من ذكر نسب يتعدى الحاجة "التّاريخية".لذلك يمكن تعميم الأسئلة السّابقة التي ولّدها النّظر في "منهج" إبن هشام وهو ينقل يوثّق لنسب هاشم: ما هي حدود الحاجة في زمان الطّبريّ وفي منهجه؟ هل أصبحت هناك حدود للإخبار؟ هل أصبح التّناول الدّقيق للنّسب يطرح بعض المشاكل؟

يسوق **اليعقوبي**(٣٨)، وهوأحد أبرز ممثّلي التّاريخ الحولي، التّاريخ والنّسب في فصل واحد عنوانه "ولد إسماعيل بن إبرهيم"، يجمع فيه أخبارا مختلفة، وغير مسندة في الغالب، تتوزع بين إسماعيل وهاشم مرورا بقصيّ. في موضوع الصّلات التّصاهريّة لهاشم، لا يختلف المضمون العام عما يرد في سيرة إبن هشام: يسوق هذه الصّلات في ثمانية أسطر(٣٨)، يركّز بعدها على دور هاشم في التّجارة ودور عبد المطّلب في خدمة الحرم إلخ... ولا يعود بعد ذلك لمسألة هذه الصّلات في تاريخه. بالنّظر للفروق بين عناصر التّسمية، وبالنّظر لما سيكون لذلك من أهميّة في فصول قادمة لمقاربة الأوساط القبليّة لمصاهرات هاشم، يمكننا أن نثبّت المعطيات التّالية:

١ ـ سلمى بنت عمرو إبن زيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عديّ بن النّجّار،

وإسم النّجّار تيم الله بن ثعلبة بن عمرو بن الخزرج.

|

عبد المطلب الشّفاء

٢ ـ أميمة بنت عدي بن عبد ا لله.

|

نضلة بن هاشم

٣ ـ قيلة بنت عامر بن مالك بن المطلب [كذا]

|

أسد أبو فاطمة بنت أسد أم علي بن أبي طالب

٤ ـ هند بنت عمرو بن ثعلبة بن الخزرج.

أبو صيفي(إنقرض نسله إلاّ من رقيقة بنت أبي صيفي) — صيفي (مات صغيرا)

٥ ـ واقدة بنت أبي عدي

ضعيفة — خالدة

٦ ـ أمّ عديّ بنت حبيب بن الحارث الثّقفيّة.

|

حنة بنت هاشم

ما يمكن ملاحظته بشكل أوّليّ في رواية اليعقوبي بالمقارنة العامة مع ما يـرد في سـيرة إبـن هشـام مثلا أنّه:

– يورد نسبة هؤلاء الأمهات في شكل منقوص. لا ترد النّسبة القبليّة إلاّ عندما تحيل على الخزرج (في الحالة الأولى والرّابعة) أو ثقيف (في الحالة السّادسة).

– يرد في الإسم الثّالث قيلة بنت عامر بن مالك **بن المطلب**، والمقصود هو **المصطلق** كما تأكّد ذلك من رواية إبن هشام السّابقة حين تنسب قيلة إلى خزاعة، ومن الثّابت أنّ بني المصطلق ينتمون إلى خزاعة، وهو ما سيتأكّد بشكل أوضح من روايات أخرى.

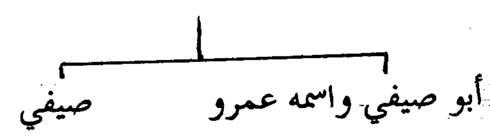
– يسوق اليعقوبي، بالمقارنة مع إبن هشام، صلة إضافيّة هيّ الصّلة مع **أمّ عديّ بنت حبيب بن الحارث الثّقفيّة.** هل هي مجرّد إختلافات ولّدها تداول الرّواية كلاما وكتابة؟ هل يمكن الوقوف على بعض معانيها التّاريخيّة؟. نؤجّل النّظر في هذه التّساؤلات إلى مرحلة التّناول الجزئيّ للتّسميات.

أما إبنّ سعد(٣٩) فإنه، في سياق سير "طبقيّة" التّنظيم، يخصص فصلا لهاشم، يختلط فيه التّاريخ بالنّسب. عندما يصل إبن سعد الى مستوى ضبط النّسب الهاشمي، يسند الرّواية لإبن الكلبيّ، ويورد رواية مختصرة لكنّها دقيقة في مستوى سياقة الأسماء والنّسب. يمكن لنفس الغايات السّالفة الذّكر تثبيت مضامينها على الشّكل التّالي:

١ – سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن بن غنم بن عديّ بن النّجّار.

عبد المطلب   رقية بنت هاشم

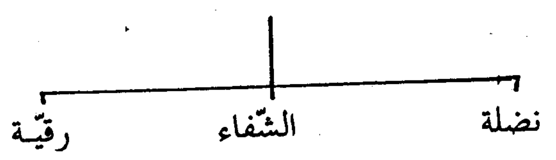
٢ – هند بنت عمرو بن ثعلبة بن الحارث بن مالك بن سالم بن غنم بن عوف بن الخزرج



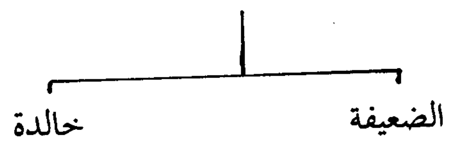
٣ – قيلة (الجزور) بنت عامر بن مالك بن جذيمة/وهو المصطلق من خزاعة

أسد بن هاشم

٤ ـ أميمة بنت عدي بن عبد ا لله بن دينار بن مالك بن سلامان بن سعد من قضاعة.



٥ ـ أم عبد ا لله، واقدة بنت أبي عدي، وهو عامر بن نهم بن زيد بن مازن بن صعصعة.



٦ ـ عدي بنت حبيب بن الحارث بن مالك بن حطيط بن جشم بن قسي وهو ثقيف.

حنة بنت هاشم

ـ ٣ ـ ٢ ـ الصّورة في كتب النّسب:

لا يختلف مضمون ما يورده **البلاذري**(٤٠) ـ وهو دائما أقرب كتب النّسب للتّاريخ ـ عن إبن هشام أو اليعقوبي. يخصص البلاذري فصلا يسميه"نسب بني هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب"، لكنّه في هذا الفصل لا يثير إلا الصّلة الدّمية الرّئيسية الّتي سبق أن وجّه لها الطّبري وإبن هشام كلّ الإهتمام. يكتب:**"فولد هاشم بن عبد مناف(ويكنى أبا نضلة) شيبة الحمد وهو عبد المطلب. وكان سيد قريش حتى هلك. وأمه سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار،من الأنصار"**. يسوق البلاذري بعد ذلك جملة من الرّوايات المتّصلة بسفر هاشم في تجارة، ونزوله بيثرب، وزواجه من سلمى بنت عمرو، ثم يورد جملة من أخبار عبد المطلب المتّصلة بأدوار مختلفة لعبها في مكة مثل حفره زمزم ودفاعه عن الحرم.

لكن رغم هذا يحشر البلاذري، في سياق سيرة عبد المطلب وأولاده، فقرة تتعلق بأبناء هاشم" سوى عبد المطلب" (أي غير عبد المطّلب). لا يسند البلاذري المادّة الواردة في الفقرة لكن يمكن أن تكون من آداب إبن الكلبي بالنظر إلى أنّه مصدره في النّسب، رغم وجود صعوبة تتمثّل في أنّ إبن الكلبيّ في جمهرة النّسب ـ كما سيتبيّن ذلك ـ لا يسوق إلاّ صلات أربع. يورد البلاذري أسماء أبناء هاشم ويذكر أمّهاتهم بشكل سريع، لكن لا يثير أي إخبار (٤١).

يمكن كذلك تثبيت مادة النّسب الواردة في البلاذري على الوجه التّالي:

١ ـ سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عديّ بن النّجار، من الأنصار.

عبد المطّلب

٢ ـ أميمة بنت عدي بن عبد الله، من قضاعة، ثمّ من بني سلامان بن سعد بن يزيد ويقال هي أميمة بنت أبي عدي بن عبد الله.

نضلة بن هاشم — الشّفاء بنت هاشم

٣ ـ قيلة، وهي الجزور بنت عامر بن مالك ابن جذيمة المصطلق، من خزاعة.

أسد بن هاشم

٤ ـ هند بنت عمرو بن ثعلبة، من الخزرج.

صيفي — أبو صيفي (واسمه عمرو وسماه أبوه باسمه ويقال أنّ أبا صيفي لأم ولد)

٥ ـ **واقدة بنت أبي عدي الهوارتية** [كذا]

خالدة بنت هاشم   صفية بنت هاشم

٦ ـ **إمرأة من ثقيف**

حية بنت هاشم

رغم أنّ الأسماء ترد في رواية البلاذري في شكل مختصر، فإنّه يورد ستّ صلات، لا تتناقض في مجملها مع الرّوايات السّابقة إلاّ في جزئيّة واحدة في إسم واقدة بنت أبي عديّ الّتي ترد **الهوارتية**. من الواضح أنّ الخطأ تصحيف في النقل إذ لا تؤدّي النّسبة بهذا الشّكل أيّ دلالة في النّسب، و ترد في شكلها الأصحّ في رواية إبن هشام: **المازنيّة** نسبة لمازن، وتتضح أكثر برواية إبن سعد الذي يقول **من بني مازن بن صعصعة**.

أول ما يثير الإنتباه أنّ **إبن الكلبي**(٤٢)، رغم أنّه "أخصّائيّ النّسب" لا يورد إلا أربع صلات زواجيّة لهاشم. رواية إبن سعد المنسوبة لإبن الكلبي أكثر شمولا مما يرد "بشكل مباشر" عن إبن الكلبيّ، إذ تتضمن ستّة صلات مختلفة، وقد يكون في هذا دليل آخر، نضمّه لأدلّة سابقة(٤٣) عن أنّ إسناد الرّواية لإبن الكلبي في شؤون الجاهليّة لم يكن في جوهره إلاّ توفيرا لحجّة يستند عليها في النّسب، وأنّ مستوى "جديّة السّند" لا تصل لمستوى جدّيّته في مجال علم الحديث. دون هذا لا يمكننا أن نفهم كيف وصلت معارف إبن الكلبيّ في شكلها الأكمل بواسطة غيره. يمكن، من جديد، تثبيت الصّلات الواصلة بواسطة إبن الكلبيّ على الشّكل التّالي:

١ ـ **سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار،وهو تيم اللات ابن ثعلبة بن عمرو بن الخزرج.**

عبد المطّلب.

٢ ـ **بنت عدي بن عبد الله من قضاعة من بني سلامان.**

ا

نضلة بن هاشم — الشفاء

٣ ـ **قيلة وهي الحرور** [كذا] **بنت عام بن مالك بن جذيمة وهو المصطلق من خزاعة.**

ا

أسد بن هاشم

٤ ـ **هند بنت عمرو بن ثعلبة من بني عوف بن الخزرج.**

ا

أبو صيفي بن هاشم (وإسمه عمرو) — صيفي

أكمل مصادر النّسب ـ وستتبيّن أنه أشملها ـ هو دون شكّ **مصعب الزبيري** (٤٤). يسوق مصعب المادّة التّالية:

١ ـ **سلمى بنت زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار تيم الله بن ثعلبة بن عمرو بن الخزرج.**

ا

عبد المطلب — الشّفاء

٢ ـ **أميمة بنت أد بن علي من بني سلامان بن سعد هذيم بن زيد بن ليث بن سود إبن أسلم بن الحاف بن قضاعة.**

ا

نضلة

٣ ـ قيلة بنت عام بن مالك بن المصطلق،وإسمه جذيمة،إبن سعد إبن عمرو بن ربيعة بن حارثة من خزاعة.

أسد بن هاشم

٤ ـ هند بنت عمرو بن ثعلبة بن الخزرج.

أبو صيفي　　صيفي

٥ ـ واقدة بنت أبي عدي.

واقدة　　ضعيفة

٦ ـ أم عدي بنت حبيب بن الحارث بن مالك بن حطيط بن جشم إبن قسيّ،وهو ثقيف،إبن منبّه بن بكر بن هوازن.

حيّة

إستخلاصات وآفاق أوّليّة:

ـ ١ ـ حفظت لنا النواة الوسطى لأدب التاريخ والنسب، وبدرجات متفاوتة في أهمّتها، الصّلات الزّواجية والدّميّة لهاشم مع أوساط قبليّة عديدة، لكن فقط في شكل أقرب لشكل التّرسّبات الفوسيلية في علوم الطّبيعة، خالية من أي إخبار دقيق. ما هو طريف أنّ المصادر المتأخرة في الزّمن، ورغم إهتمامها فقط بالصّلة الزّواجيّة "الرئيسيّة" الّتي منها ينحدر عبد المطّلب، بقيت أحيانا تردد بعض هذه المضامين وأحيانا أخرى تهملها إمّا بإسقاط قسم من المادّة الواردة في المصادر الأوّليّة، أو بالقيام بفصل في مستوى العرض بين الصّلة الرئيسيّة التي يمثلها عبد المطّلب وبين الصّلات الأخرى أو بالقول ـ نسجا على منوال المصادر القديمة أحيانا ـ أن بقيّة ذرّيّة هاشم قد إنقرضوا. يكتب إبن

حزم مثلا (٤٥) "...فولد هاشم بن عبد مناف:شيبة،وهو عبد المطلب،وفيه العمود والشرف،و لم يبق لهاشم عقب إلا من عبد المطلب فقط.وأم عبد المطلب:سلمى بنت عمرو إبن زيد...بن النجار من الأنصار"، ويضيف في موضع آخر من كتابه(٤٦) :"وكان لهاشم أيضا من الولد:نضلة،وأبو صيفي، وأسد، بنوهاشم بن عبد مناف:إنقرضت أعقابهم...".

يلخص ياقوت الحموي في كتاب المقتضب من كتاب جمهرة النّسب(٤٧) رواية إبن الكلبي إلى أدناها ويدمج في فقرة واحدة من ستّة أسطر ولد عبد مناف في ولد هاشم ويقتصر على ذكر بعض الأبناء الواردة أسماؤهم في رواية إبن الكلبيّ دون ذكر أمّهاتهم. بعد هذه الفقرة يوجه إهتمامه في النّقل وبشكل دقيق لأبناء عبد المطّلب. يستعيد الكلاعي البلنسيّ (ت ٦٣٤) (٤٨) المعطيات الواردة في سيرة إبن هشام، ويذكر أسماء ذريّة هاشم، لكن لا يورد نسب أمّهاتهم ويقتصر على ذكر سلمى بنت عمرو أم عبد المطّلب.

إذا كانت المصادر المتأخرة سائرة في إتّجاه المزيد من الإنحسار لكل إخبار عن نسب هاشم، فمن غير المنتظر أن تحوي أخبارا يمكن أن تكمّل ما نقص في المصادر الأولى الّتي تعود للقرنين الثّاني والثّالث. غابت من المصادر المتأخّرة المعطيات الدّقيقة ورسخت صورة واحدة، بمثابة ملخّص للنّسب المحمّديّ.

– ٢ – هناك مستوى أوّلي من الدّلالة يبدو حين تغيب من مصادر التّاريخ والنّسب كلّ صلة زواجيّة لهاشم في مكة أي في العشائر الّتي – حسب المضمون المتداول للرواية – كان قصي "جمعها " في مكة(٤٩). تتوزّع الصلات التّصاهريّة لهاشم على مجوعات **الخزرج** ، **قضاعة**، **خزاعة**،**مازن بن صعصعة**، **وثقيف**. هل يمكن أن نرى في هذا مؤشّرا على ضعف الرّوابط بين هاشم (أو الهاشميين) وقريش، وشاهدة ولو جانبيّة على صحّة رواية الرّازي المتمثّلة في أنّ هاشما جاء إلى مكّة زمن الإيلاف؟

لا يمكننا مبدئيّا أن نرى في الزّواج خارج القبيلة حجة على ضعف الإنتماء. كانت هذه الصّلات – ومنذ أزمنة سحيقة – تعكس نسيج العلاقات السّياسيّة بين المجموعات القبليّة، في إطار إستراتيجيات إجتماعية معقدة ولّدها الإقتصاد الرّعوي وواصلها الاقتصاد التّجاري. لكن ما يحفظ للتّساؤل السّابق شرعيّته هو الغياب التّام لكلّ صلة تصاهريّة لهاشم في الوسط المكّي، وما كانت هذه الصّلات مع الوسط المكّي لتندثر وتخرج من حيّز الرّواية لو أنّها وجدت.

لكن إذا نحن إستعدنا الصّورة العامّة للإيلاف كما تسوقها الرّواية بشكل عام، يمكن أن يكتسب الفراغ أبعاده. ليس لهاشم صلات تصاهريّة مع الفروع المكّيّة في حين كانت قريش في مرحلة تاريخيّة تدفع لكلّ أشكال التّرابط الدّاخليّ لإنجاح المشروع التّجاريّ.

تصبح النتيجة أنّ غياب هذه الصّلات ـ الّذي يأتي في الواقع في شكل بلاغ لاإرادي ـ يبدو أكثر إنسجاما مع مضمون الرّواية الواردة في تفسير الرازي والقرطبيّ التي تجعل من هاشم عنصرا له صلة عرضيّة بالوسط المكّي، وقد ينتمي لأفق غير الأفق المكّي.

ـ ٣ ـ لا تقتصر الأسماء على هذا الحدّ من الدّلالة، لكن تتمثّل قيمتها في أنّها توفّر منطلقا جديدا لمواصلة التّقصي الدّقيق في كلّ هذه الأوساط القبليّة، قد يكون في ذلك ما ينير جذور الإيلاف. هذا ما سنسعى إلى لتناوله في الفقرات اللاحقة(٥٠).

تتولّد من روابط المصاهرة المذكورة **صلات بالأمومة**، و لم تحض هذه الرّوابط بإهتمام كبير في حقل الأبحاث التّاريخيّة لعوامل عدّة، من أهمّها ما ولّدته التّقاليد العربية القديمة، بإسنادها أهميّة أكبر للصلات الدميّة من الأبوّة، ومنها ما يتّصل بالبنية العامة للنّسب الّت لا تعتمد إلاّ النّسق الأبوي. لكن إذا "أعدنا الإعتبار" ـ مثلما وعدنا في مطلع هذا الفصل ـ لمفهوم العائلة، وفكّرنا في الآثار الممكنة للحراك البشري لمجتمعات الجزيرة إبتداء من القرن الخامس على الأقل، يمكن أن تكون هذه الصّلات موضوعا لفضول إجتماعي ـ تاريخي كبير، إذ تمثل ما يشبه "الفرصة" للإقتراب من الأوساط الإجتماعيّة والقبليّة التي نمت فيها الأفراد، ويمكن أن تكون حاملة لبعض مفاتيح التّطور العام.

يتولّد عن العلاقة الأموميّة في الواقع أشكالا مختلفة من التّرابط الإجتماعي، أوّلها أنّه في مجتمع تتعدّد فيه الزّوجات إلى ما لا نهاية، يبدو التّرابط بالأبوّة أقلّ حظوظا في القوّة من التّرابط بالأمومة. لا يمكن إلاّ أن يتناقص الوزن العاطفي للوالد بفعل تعدد زوجاته وأبنائه، و إهتمامه بزوجة جديدة وبذريّة جدد منها، ولا يمكن للأبناء إلاّ أن يحتموا بأصولهم الأموميّة. تسوق كتب النّسب بشكل واضح هذه الأخوّة بالأمومة بين أفراد نعتقد عند تناولنا لسيرهم إنطلاقا من نسبة النّسب الأبوي أنهم ينتمون لآفاق مختلفة.(٥١)

تولّد روابط الأمومة شكلا ثانيا من التّرابط مع **وسط الأخوال**، و لم يكن من النّادر في التّقاليد القليّة أن تبقى الزّوجة في وسطها القبلي الأصلي حين زواجها من فرد خارجي عن القبيلة، وأن

يبقى معها أبناؤها. الزّواج من قبيلة ما كان يعكس شكلا من الحاجة الحياتيّة لدى الزّوج للوسط الذي إختار أن يصاهره، وكان من المتداول أن تبقى الزّوجة في إنتظار عودة زوجها من موسم الرّعي الموسمي أو الرّحلة للتبادل التّجاري، وكان في بقائها ما يعفي الجميع من مخاطر الطّريق وصعابه.(٥٢).

ليست لنا دراية دقيقة بالنّظم المعمول بها في المجتمعات القبإسلاميّة لكن يبدو أنّه علينا النّظر لهذه النّظم بالكثير من النّسبيّة، إذ لا يمكن أن تكون هذه النّظم بالغة الدّقّة والتّعقيد. كانت مؤسسّة الزّواج مؤسّسة هشّة، في مستوى هشاشة الحياة في بوادي الجزيرة العربيّة، وكان بقاؤها رهين مغامرات العيش المختلفة. ففي حال "الإنفصال" الزّوجي كانت الفرص كثيرة في أن يتمّ الأطفال نموّهم في محيط أخوالهم، وهو أمر تشهد عليه بعض المقاطع من السّيرة حين يقال أنّ عبد المطّلب بقي عند أخواله من بني النّجّار. أمّا في حال زواجها خارج القبيلة فتبقى الفرص كبيرة لعودتها لعشيرتها الأصليّة، بطلاقها من زوجها أو بوفاته. النتيجة واحدة: كان للأطفال، في السّنين الأولى من شبابهم خاصّة، فرص كثيرة لأن يتربّوا خارج النّسب الأبوي، وفي كتب النّسب(٥٣) ما يكفي من الأدلّة على هشاشة الصّلات الزوجية، وعلى منتهى المرونة الّتي كان العرب ينظرون بها للزّواج والطّلاق، وما من شكّ في أن التّنظيمات التي ساقها الإسلام كان مضمونها الإجتماعي يتمثّل في تحقيق شكل من الثّبات للبنى الأسريّة.

الحصيلة أن مجمل هذه الصّلات شكّلت قنوات منها يمرّ الأثر بإختلاف أشكاله سواء أن كان فكرا أو ممارسة، ولا يمكن إهمال أثرها التّاريخي. بالنظر لهذا سنركز سعينا على الإقتراب بأقصى ما يتيحه أدب النّسب من الأوساط القبليّة التّي ربطت هاشما بها صلات تصاهر، وسنحاول لمتابعة الحياة التّاريخية لذرّيّته من هذه العلاقات. غايتنا من كلّ هذا محاولة العودة لزمن الإيلاف.

الفصل الثّاني:

أميمة بنت عدي إبن عبد الله بن دينار بن مالك بن سلامان بن سعد من قضاعة(١).

تبيّن من خلال الرّصد الأوّلي للصّلات التّصاهريّة والدّميّـة لهاشـم في مختلـف المصـادر أنّ الرّوايـة تعطي أولويّة ومركزيّة مطلقة للصّلة الّتي منها ينجرّ عبد المطّلب، مما يعني أنّ الرّواية "لا تسـوّي" في النّهاية في إخبارها بين الصّلات الدّميّة لهاشم. هل يعكس ذلك مجـرّد إهتمـام بالنّسـب النّبـويّ؟ ألا يكون من أسباب ذلك إرادة ـ واعية أو غير واعية ـ لتشكيل صورة معيّنة لتاريخ المرحلة الجاهليّة؟ يمثّل هذا السّؤال البعد الحاضر في تفكيرنا وبشكل مستمرّ.

من الواضح أنّنا إنطلاقـا مـن هـذا الفصـل سنسـير في خـطّ معـارض للرّوايـة مـن خـلال سعينا لإستكمال الإخبار عن صلات هاشم، ولذلك سنولي أهمّيّـة كبـيرة للفراغـات الّـتي سنلاحظها في سيرة العناصر الّتي تنحدر من هاشم. هناك ما يشبه "السّعي نحو المساواة" بين مختلف صلات هاشـم وذرّيته، لكن ما تجدر الإشارة إليه أنّ فلسفة المساواة هذه يمليها المنهج التّاريخي: جرت حيـاة تلـك العناصر موضوعيّا في مناخ من المساواة في الدّور والأثر، ونتيجة لذلك يصبح مـن المجـدي إستعادة دلالاتها على زمن الإيلاف.

هل يجب التّذكير، من جديـد، أنّ الغايـة لا تتمثّـل في "إستكمال تقـني" للنّسـب، وأنّ إسـتعادة الدّلالة يبقى مشروطا بإعادة بناء لهذه الرّوابط؟. مـا قـد يتّخـذ شـكل البحـث الدّقيـق عـن حقيقـة التّسمية لا يمثّل إلاّ مرحلـة ضروريّـة لإعـادة بنـاء الوسـائط الّـتي دونهـا لا يمكـن إكتسـاب أدوات الوصول للمستوى الإجتماعي ـ التّاريخي. سوف يتبيّـن أنّ الرّوايـة لم تدّخـر وسـعا في سـدّ منـافذ الفهم.

نقتصر المادة التّاريخيّة المتعلّقة بأميمة على مجرّد ذكـر إسمهـا في شـجرة النّسـب، و يكتسـب هـذا الفراغ شكله الأتمّ عندما لا ترد أي إشارة إضافيّة لأميمة لا فقط في كلّ تـراث إبـن الكلبيّ وإنّمـا كذلك في تراث إبن حبيب الذي وصلت بواسطته معطيات لم تصلنا بشكل مباشر عن إبن الكلبيّ، في شكل معلومات نادرة وطريفة، أبدي أحيانا "براعة" كبيرة في عرضها ، ومنها ما يتّصـل خاصـة

بأواصر القرابة بالأمومة وتعلّقها بأزمنة قديمة(٢). تغيب كذلك كلّ إشارة لأميمة من جمهرة أنساب العرب لإبن حزم(٣)،رغم شمول كتابه لقسم واسع من الأدبيّات التي شاعت قبله ومن أهمّها دائما تراث إبن الكلبيّ،كما تغيب كلّ إشارة من "كتاب حذف من نسب قريش" لمؤرج السّدوسي وهو أقدم ما وصلنا عن نسب قريش(٤).

أما بالنسبة إلى مصادر التّاريخ العام والأدب واللّغة، فرغم أنه من غير النادر بوجه عام أن تتضمن هذه المصادر إشارات ولو عرضيّة في سياق القصص والأدب والشّعر والمثل والحكمة تساعد أحيانا على بناء علامات لسيرة، فإنّها تخلو أيضا من كلّ إشارة إلى هذه الصّلة التّصاهرية لهاشم مع بني سلامان أو مع قضاعة. شملت عمليّة التّقصّي تاريخ الطبري(٥)، وكتاب المغازي للواقدي(٦)، ومروج الذهب للمسعودي(٧)، وكتاب الإشتقاق، وجمهرة آللغة لإبن دريد(٨)، ولسان العرب لإبن منظور، (٩)، وهو مصدر غنيّ بالإشارات التّاريخية، وخزانة الأدب للبغدادي(١٠)، و صبح الأعشى للقلقشندي(١١)، وتاريخ المدينة لإبن شبة(١٢)، وكتاب التّبيين في أنساب القريشيين لإبن قدامة المقدسي(١٣)، ونشرة الطرب في تاريخ جاهلية العرب لإبن سعيد الأندلسي(١٤)، وكتاب الأغاني(١٥) إلخ... ومن المستبعد أن تتضمّن مصادر أخرى شيئا ما عن صلة هاشم بقضاعة.

من الطّبيعي والحال هذه أن تتلاشى كلّ إمكانيّة حقيقيّة لإعادة بناء ترجمة لأميمة، لكن رغم هذا تتيح كتب النّسب التقدّم على مستويين.الأول هو توسيع دائرة الإستخبار لتشمل الوسط الإجتماعي ـ القبلي الذي تنتمي إليه أميمة. الثاني الإستخبار عن ذريّة هاشم من أميمة إذ سوف يتبيّن أن المصادر وإن لازمت الصّمت عن سيرة أميمة فإنّها ستحوي بعض الإشارات العرضيّة لذريّة هاشم من أميمة(١٦).

ـ ١ ـ ضبط التّسمية:

هل يتيح لنا النّسب ما لم تتحه الرّواية التّاريخية أي الإقتراب من الوسط الإجتماعي ـ القبليّ الذي تنتمي إليه أميمة؟

تتردّد في كلّ الرّوايات نسبة أميمة إلى قضاعة، لكن تجمع النّسبة إلى قضاعة في أدبيّات النّسب مجموعات قبليّة واسعة منها كلب، جهينة، بليّ، بهراء، خولان، مهرة، خشين، جرم، عذرة، بلقين، تنوخ(١٧)، ولا تمثّل قضاعة أكثر من نسبة عامّة وبعيدة، غير مساعدة على تحديد وسط

قبليّ أو إجتماعي بشكل دقيق. يصبح من الضروري إستعمال عناصر التّسمية الأخرى للوصول للمجوعة القريبة التي تنتمي إليها أميمة.

لكن، في هذا المستوى تعترضنا صعوبة من شكل آخر، شكل تقني، إذ تختلف الصّيغ الواردة لعناصر التّسمية من رواية لأخرى، تلك التّي كنّا ضبطنا أشكالها الواردة في المصادر المختلفة. يتوزّع تناول المسألة بالضّرورة على مرحلتين: مرحلة أولى تستوجب التّحقيق في عناصر الإسم وضبط التّسمية بأقصى ما يمكن من الدّقة، و مرحلة ثانية نحاول خلالها البحث — إنطلاقا من التّسمية — عن الوسط العائليّ أو العشائريّ لهذه الشخصيّة. لقد كنّا إعتبرنا منذ بداية هذا الباب أنّ القبيلة لا تمثل المرجعيّة المعبّرة عن حقيقة الترابط الإجتماعي(١٨).

رغم إختلافات عناصر التّسمية، يبدو أنّ الرّوايات المختلفة تجتمع في الحقيقة في رافدين، أوّلهما **إبن الكلبي**.

ترد التّسمية في جمهرة النسب لإبن الكلبي — كما رأينا — في شكل مبتور إذ لا يرد الإسم الأوّل. يرد في النّصّ المنشور من الجمهرة :" ؟ **بنت عدي بن عبد ا لله بن قضاعة، من بني سلامان**(١٩)، لكن يمكن أن يمثّل ذلك مجرّد فراغ في النّقل لأنّ الصّيغة الكاملة لرواية إبن الكلبي وصلتنا بوسائط أخرى. إذا نحن أخذنا بالسّند كحجة على أصل المادّة، وصلتنا بواسطة إبن سعد الذي يسند روايته لابن الكلبي، بواسطة الواقدي ويقول:" **أميمة بنت عدي بن عبد ا لله بن دينار بن مالك بن سلامان بن سعد من قضاعة**(٢٠).

وصلتنا صيغة أكمل لرواية إبن الكلبي بواسطة اليعقوبي أيضا حين يقول::**أميمة بنت عدي بن عبد ا لله**(٢١). رغم أنه لا يسند له بشكل صريح، ترد الصّيغة في سياق أخبار من الواضح أنّها من أدب إبن الكلبيّ (٢٢) متعلّقة بسيرة هاشم ، ولا يفصلها عنها إلاّ رواية طريفة منسوبة للأسود بن شعر الكلبي ؟(الّذي قد يكون الوحيد الذي رأى هاشما ؟). بالنظر للتّقاطع الموجود بين أخبار قريش في تاريخ اليعقوبي من ناحية، وبين المادة المنسوبة لإبن الكلبي في مصادر أخرى منها الطّبري مثلا(٢٣)، يمكن إعتبار إبن الكلبي — بشكل مباشر أو غير مباشر — مصدرا لرواية اليعقوبي لصيغة التّسمية. التّشابه في الصّيغة التي ترد بها التّسمية في المصدرين يعطي دليلا جانبيا على أن الرّواية من أثر إبن الكلبي وإن لم تسند إليه.

أمّا الصّيغة الواردة في أنساب الأشراف للبلاذري:**أميمة بنت عدي بن عبد ا لله**(٢٤)، فرغم أنها أيضا دون إسناد، فالأقرب أن تعود بالأصل أيضا لإبن الكلبي. لا تبقى إلاّ الصّيغة التي ترد في سيرة إبن هشام: **امرأة من قضاعة**(٢٥)، وهي صيغة بالنّظر لإختصارها إلى أدناها، غير قابلة للإلحاق بأيّ مصدر محدد. ما هو ثابت أن إبن هشام ولأسباب غامضة "يعرض"عن رواية إبن اسحاق لنسب هاشم، وهو ما لفت إنتباهنا وإنتباه محقّقي السّيرة وتمّ تناوله في فقرة سابقة(٢٦).

النّتيجة أنّ قسما واسعا من الصّيغ الواردة في الرّوايات المختلفة ــ ورغم إختلافاتها الجزئيّة ــ لها حظوظ كبيرة في أن تجتمع في رواية إبن الكلبي، ومنه شاعت في القسم الأوسع من المصادر. هل التّسمية والنّسبة الواردة بواسطة إبن الكلبي هي الأسلم؟ تلك مسألة أخرى لا يمكن تناولها إلاّ بعد ضبط الرّافد الثّاني الذي تمثله رواية مصعب الزّبيريّ.

رغم أن **مصعب الزبيري** أحدث قليلا من هشام بن الكلبي (توفي هشام إبن الكلبي سنة ٢٠٤ هـ ،وتوفي مصعب سنة ٢٣٦ هـ)، ويمكن نظريا أن يكون أخذ عنه، فإنّ مصعبا ضبط صيغة مختلفة عن إبن الكلبيّ. يقول مصعب: **أميمة بنت أد بن علي من بني سلامان بن سعد هذيم بن زيد بن ليث بن سود بن أسلم بن الحاف بن قضاعة.** لا يمكن إلاّ أن نلاحظ الفروق الكبيرة بين الصّيغتين مما يوحي بأنّ رواية مصعب تمثّل رافدا آخر للتّوثيق التّاريخيّ، له كلّ الحظوظ في أن يكون الأقرب للمستويات الدّقيقة من النّسب بإعتبار أن صاحبه قرشي الإنتماء، وكتابه مركز على نسب قريش. يبقى من المثير للتساؤل أن تكون مادّة مصعب بشكل عام لم تلق الرّواج الذي لقيته رواية إبن الكلبي، مما قد يمثّل حجّة غير مباشرة على إحتمال أن تكون رواية إبن الكلبي قد مثّلت ما يشبه الرّواية المتداولة إلى حدّ إعتبارها ربّما شكل الرّواية الرّسمية للنّسب الهاشمي.

الصّيغة الواردة بواسطة مصعب تطرح في حدّ ذاتها مسألة جانبيّة لكنّها هامّة. يلفت الإنتباه أنّ مصعبا، بعيدا عن الفقرة المخصصة لنسب هاشم، في سياق حديثه عن زواج آخر لأميمة القضاعيّة ــ زواجها من عبد ا لله من عبد العزى بن رياح، وليس من اليسير أن نعلم إن كان ذلك قبل زواجها من هاشم أو بعده ــ يذكر إسم أميمة ونسبتها بشكل يختلف عن الصّيغة الأولى: في هذه الصّيغة الثانية يقوَل: **أميمة بنت ود بن عدي بن ذبيان بن مالك بن سلامان بن سعد بن زيد، من قضاعة**(٢٧). يمكن تلخيص الفروق بين الرّوايتين الواردتين بواسطة مصعب على الشّكل التالي:

١ ـ تغير **أدّ** إلى **ودّ**.

٢ ـ ورد إسم **عديّ** عوضا عن **عليّ**.

٣ ـ ورد إسم **مالك** قبل سلامان.

سوف ينتبين أنّ الأمر لا يتعلّق بمجرّد فروق في النّقل(٢٨).

ما هيّ الصّيغة الّتي يمكن أن نحتفظ بها ونستعملها كمدخل للنّسب الدّقيق؟

مبدئيّا، من الصّعب ترجيح مورد على آخر،كلا الرّجلين كان "حجّة في النّسب. مصعب بالنّظر لأصوله الإجتماعية وبحكم "إختصاص"كتابه في "نسب قريش"، وإبن الكلبيّ بالنّظر لدرايته ووراثته لتقليد عائليّ عريق . لا يمكن القيام بأي نقد خارجي لمصدر الرّوايتين إذ تغيب قنوات مرور المعرفة بشأن صلات دمّيّة تعود للقرن الرّابع الميلاديّ، كما لا يمكننا الوصول للوسط العلمي الثّقافي الـذي ثبتت فيه الصّيغة الواصلة إلينا سواء بعناية مصعب أو بعناية إبن الكلبي أو من نقل عنه. الحلّ الأوحد هو ـ من جديد ـ العودة من النّسب في إتّجاه التّاريخ، أي في إتّجاه شكل من النّقد التّاريخي.

تتفق رواية إبن الكلبي (الواردة بوسائط) مع رواية مصعب على الإسم العلم: **أميمة**. تتّفقان أيضا على إسم "العشيرة": **بنوسلامان**، كما على "القبيلة" او المجموعة الكبيرة التي تنتمي إليها هذه العشيرة: **قضاعة**. هذه العناصر يمكن الإحتفاظ بها كعناصر تاريخية، لا نرى أي دافع للشّك في صحّتها. ينحصر الإختلاف في الحقيقة في النّسبة القريبة:

يتحدث إبن الكلبي عن " **أميمة بنت عدي بن عبد ا لله بن دينار بن مالك بن / سلامان بن سعد من قضاعة.**

يتحدث مصعب عن أميمة **بنت أد بن علي من/ بني سلامان بن سعد هذيم بن زيد بن ليث بن سود بن أسلم ابن الحاف بن قضاعة.**

ويتحدّث في روايته الثّانية عن **أميمة بنت ودّ بن عديّ بن ذبيان بن مالك بن/ سلامان بن سعد بن زيد، من قضاعة.**

من المثير للإنتباه والتّساؤل أن تتّفق الرّوايتان في مستوى "النّسبة البعيدة" (النّسبة إلى العشيرة أي بني سلامان من قضاعة) في حين أنّها ـ نظريّا ـ الأبعد عن الذّاكرة، وأن تختلف في مستوى النّسبة

القريبة أي إسم الأب والجدّ، في حين أن هذه الأخيرة تمثّل العناصر القريبة من الذّاكرة، مهما كان زمن المتحدّث. فمن وجهة نظر منطقية عامّة ومجردة، لا شكّ أنّ العناصر الأكثر عرضة "للنّسيان" والتّلاشي هي العناصر البعيدة من النّسبة أي تلك المتّصلة بالإنتماء العشائري والقبليّ، لكن ما نلاحظه هو العكس.

تمثّل هذه الملاحظة في حدّ بداية لمسألة، وتحيل – من جديد – لمستوى من التأمّل أصبح تقليديّا في هذه الدّراسة: ألا يكون هناك – من خلال التّغيّر الذي يبدو طفيفا في مستوى الشّكل – ما يعكس ضغوطا لعوامل خارجيّة تلقّتها الرّواية غايتها تحييد شكل من الإخبار التّاريخي على مراحل؟ لأنّ هذا الإخبار، بما أنّ آثاره التّاريخية مازالت حيّة، لم يعد يتّفق مع الصّورة المتداولة لنسب هاشم؟ التساؤل يفترض أن في الفروق ما يحيل في مستوى أوّل على تصرّف الرواة – سواء كان ذلك عن وعي أم عن غير وعي – و إلى مستوى ثان هو مستوى الدّلالة التّاريخية الممكنة لهذا التّصرّف.

الإسم الثاني: أد أم ودّ أم عبد ودّ ؟ :

في رواية مصعب نلاحظ أنّ إسم والد أميمة يرد في نسب قريش لمصعب بصيغتين مختلفتين: الأولى هي **أدّ** وترد عند الإشارة لإسم أميمة بإعتبارها زوجة هاشم (أي حين كان قريبا من دائرة السّيرة). أمّا الصّيغة الثّانية، وهي **ودّ**، فترد عندما يشير مصعب لنفس هذه الشّخصية التّاريخية، لكن بعيدا عن دائرة هاشم. قد تكون هذه الصّيغة الأخيرة للإسم هي الأصح، بالنّظر أوّلا لورودها بواسطة مصعب وفي صلب تسمية أميمة، وبالنّظر ثانيا لأنّ **ودّ** كان من أسماء الأصنام الشّهيرة في الجاهليّة، وبالضبط في مواطن مجموعات تجتمع في نسب قضاعة، وبالنّظر ثالثا إلى أنّ الصيغة الأولى أي **أدّ** لم يكن من أسماء الأعلام الشّائعة في الجاهلية ولا يرد في الحقيقة إلا كإسم لجد أسطوري لمجموعات قبلية واسعة وفي أزمنة سحيقة في القدم(٢٩).

نرجح أن تكون التّسمية الأقرب للصّيغة الأصليّة هيّ **ودّ** وليس أد.

لكن في هذا المستوى تعترضنا صعوبة جانبيّة: لم يكن في التّقليد العربي – ولا في غيره بالتأكيد – أن يحمل فرد، مهما كانت أهمّيّته الإجتماعيّة، إسم صنم أو آلهة. من الطبيعي أن يسبقه ما يعني الطّاعة والتّبعية للآلهة، كأن يكون الإسم مسبوقا بـ **عبد**. بالنّظر لهذه الصّعوبة يتّجه التّفكير إلى أنّ الصّيغة التّي حفظتها رواية مصعب هيّ من جديد صيغة مبتورة وأن الصّيغة الأصليّة يمكن أن تكون

في الأصل **عبد ود، وأن أميمة هي أميمة بنت عبد ود.** ما قد يمثل دليلا آخر على إتّجاه الرّواية لفسخ عبد ودّ من نسب أميمة أنّ إبن الكلبي ــ الّذي كنّا عبّرنا عن ريبتنا في أنّ روايته قد تمثّل شكلا من الرّواية "الرّسميّة" ــ لا يورد هذا الإسم الثّاني الذي من المحتمل أن يكون والد أميمة، ويمرّ مباشرة من أميمة إلى عديّ.

يمكن وضع هذه الشّكوك في سياق أعمّ يتمثّل في طمس إيحاءات التّاريخ القبإسلامي ولا سيّما منها المذكّرة بالمعتقدات الوثنية. هناك عدّة شواهد في مصادر التّاريخ والسّير على وجود إتّجاه عام يعود لزمن الدّعوة الإسلاميّة لشكل من أسلمة الأسماء الجاهليّة، ومنها ما ينسب للرسول نفسه بتغييرها من صيغ كانت متداولة في الجاهلية تحيل للوثنيّة إلى صيغ تحيل للإسلام وللتوحيد الديني: إسم عبد ا لله عوضا عن عبد العزى(٣٠). إنطلاقا من هذا "المناخ الثّقافي الفكري" العام، يصبح من القابل للتصوّر ــ سواء بواسطة إبن الكلبي أو غيره ــ شيوع شكل من التصرّف في الأسماء ذات الإرتباط الواضح بالتاريخ الجاهليّ، وخاصّة منها تلك التي لا تنسجم مع الصورة المثاليّة لسيرة هاشم. سوف نرى أن إبن الكلبي قام بأسلمة إسم جاهليّ آخر هو إسم عبد الأوس(٣١). في شأن حالة عبد ودّ، ما يمكن أن يكون قام به إبن الكلبي أو الرّواة من بعده ــ عن وعي أو عن غير وعي ــ هو نوع من القفز على إسم **عبد ود** وذلك على الأقل بدافعين إثنين: الأوّل هو تفادي إسم يوحي بمضمون وثني، والثّاني تفادي الإحالة على تاريخ دقيق يوحي بصلة إجتماعيّة ببلاد الشّام، مما كان يعني ضمنيّا إضعافا للصّلة بين هاشم ومكة.

معروف أن **ودّ** يحيل بشكل واضح للعناصر القبليّة المتركّزة بوادي القرى وجنوبيّ بلاد الشّام. يورد إبن الكلبي في رواية مسندة لوالده محمّد بن السّائب(٣٢) أن عمرو بن لحي الخزاعي إستجلب الأصنام الى مكة ودعا العرب لعبادتها ويقول: "...فاستجاب له **عوف بن عذرة** بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة، **فدفع إليه ودّا،فحمله الى وادي القرى فأقره بدومة الجندل،**وسمى إبنه عبد ودّ، **فهو أول من سمى به، وهو أول من سمى عبد ودّ. ثم سمت العرب به بعد**...وجعل عوف ابنه عامرا الذي يقال له عامر الأجدار سادنا له،فلم تزل بنوه يسدنونه حتى جاء ا لله بالاسلام".

يورد إبن الكلبي(٣٣) بإسناد لأبيه، بإسناد لمالك بن حارثة الأجداريّ، (والأجدار هي كنية لبني عامر بن عوف من عذرة الذين كانوا سدنة ودّ).يقول مالك: "كان أبي يبعثني باللّبن، فيقول إسقه إلاهك، فأشربه... كان تمثال رجل كأعظم ما يكون من الرّجال، قد ذبر[أي نقش] عليه حلتان، متزر بحلّة، مرتد بأخرى، عليه سيف قد تقلده و قد تنكب قوسا، بين يديه حربة فيها لواء، ووفضة (أي جعبة) فيها نبل". يضيف إبن الكلبيّ(٣٤): "وكان

رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بعث خالد بن الوليد لهدمه.فحال بينه وبين هدمه بنو **عبد ودّ** وبنو عامر الأجدار. فقاتلهم حتى قتلهم. فهدمه وكسره. وكان في من قتل يومئذ رجل من بني عبد ودّ، يقال له قطن بن شريح..."

لا يمكن التّوسع في كلّ الأبعاد التي تثيرها رواية إبن الكلبي، والتأريخ لهذا الصنم ولمختلف التأثيرات المتبادلة في الواقع بين العالم البيزنطي و بين مختلف القبائل العربيّة المتحرّكة في الشّام الجنوبيّ ووادي القرى. ما من شك أن هذه الصّلات كانت ضمن سياق الصّلات الطبيعية لجماعات بشرية، بما تقتضيه من تداخل للإقتصاد والمعتقد والسّياسة والثّقافة، يجعل من الصّعب فرزها في مستوى الواقع التاريخي. إنّ مجرّد تسمية قبائل بأنها عربيّة في تلك المرحلة يجب ألاّ ينسينا الحدود المرنة بين الثّقافات. سبق أن أشرنا في مقدّمة هذه الدّراسة أنّ كلّ تناول لتاريخ هذه المرحلة يتحرّك داخل أطر جاهزة ومفاهيم مغلقة(وثنيّة، مسيحيّة، عروبة ، يهوديّة) لا يمكن إلاّ أن يؤدّي لغبن جانب من الواقع التّاريخي المعيش كما وعاه أهله.

ما يمكن أن تدلّ عليه رواية إبن الكلبيّ هو أنّ بني عذرة كان لهم دور نشط في ترويج الوثنيّة، وسوف نتبيّن أن بني سلامان الذين تنتمي لهم أميمة بالنّسب جرت حياتهم التّاريخية وسط عذرة، وكانت لعذرة صلة قويّة ببلاد الشّام(٣٥) ومن الطبيعي أن يشيع إسم عبد ودّ في وسط كان له دور واضح في المرحلة الوثنيّة.

الحصيلة الأولى هي أنّ العنصر الثّاني من التّسمية (أي ما يناسب إسم الأب) هو عبد ودّ وأنّ التّسمية التي نحتفظ بها هيّ **أميمة بنت عبد ودّ**. في هذه الصّيغة توفيق بين الصّيغ التي ساقتها مختلف روافد رواية مصعب، وملء للفراغ في رواية إبن الكلبيّ. تلك الفروق التي لا تعدو أن تعكس ضغوطا تلقّتها الرّواية.

ماذا عن بقية عناصر التّسمية ؟

الإسم الثّالث: عديّ أم عليّ ؟

يرد الإسم الثّالث (أي ما يناسب إسم الجدّ) في رواية إبن الكلبيّ **عديّ**، و يرد كذلك في رواية مصعب الثانية **عديّ**، لكن يرد في رواية مصعب الأولى **علي**. الأرجح ألاّ تمثّل هذه الصّيغة الأخيرة إلاّ مجرّد تصحيف طرأ في النّقل من الصيغة الأصليّة وهي عديّ لما بين الدّال واللاّم من تشابه في الرّسم. الدّافع لهذا الترجيح أنّ صيغة عليّ لا ترد إلاّ بشكل إستثنائيّ في رواية مصعب الأولى (وربّما ليس من الصّدفة أن ترد هذه الصّيغة في محيط نسب هاشم)، والسّبب الثّاني هو قرب الشّكل الحرفي بين عديّ وعلي (يكفي ترابط حرف الدّل بالياء)، ويمكن التّفكير في سبب ثالث

يتمثّل في أنّ عديّ كان من الأسماء الشّائعة والمعبّرة عن روح المرحلة التّاريخيّة القبإسلاميّة بشكل عام، في حين أن إسم عليّ يبدو إسما أكثر تعبيرا وحضورا في مراحل لاحقة، وقد لا يكون إسما شائعا في الجاهليّة البعيدة.

العنصر الثّالث من التّسمية الذي يمكن الإحتفاظ به من التّسمية هوّ عديّ، وتصبح أميمة هي أميمة بنت عبد ودّ بن عديّ.

الإسم الرّابع: ذبيان أم دينار؟

في هذا المستوى تتعقّد المسألة من جديد لأنّ رواية إبن الكلبيّ تشير لإسم عبد ا لله بعد عديّ ، يليه بعد ذلك إسم دينار، في حين تمر رواية مصعب الثّانية من عديّ إلى ذبيان.(ويغيب مقابل ل **دينار** من رواية مصعب الأولى)

إبن الكلبيّ : عديّ بن عبد ا لله بن دينار.

مصعب : عديّ بن ذبيان.

لنتناول المسألة الأولى: دينار أم ذبيان؟

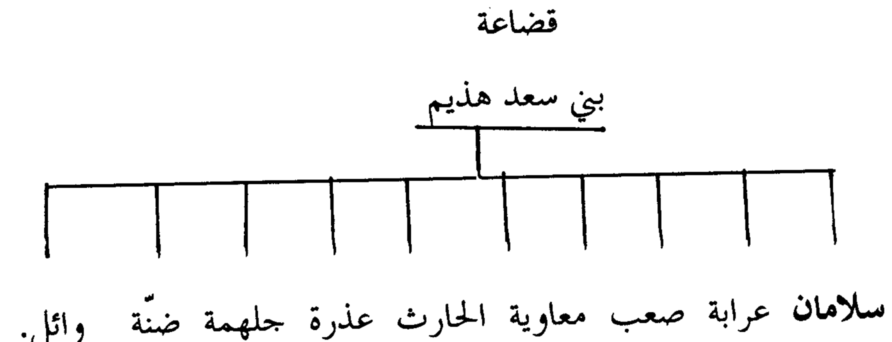
تدفع جملة من الأسباب لإعتبار **دينار** أيضا مجرّد تصحيف لـ **ذبيان**، أوّلها وأهمّها ورود ذبيان، في شجرة نسب بني سلامان، كفرع صغير ينتمي لبني مالك.(٣٦) ، و ثانيها الشّكل المتقارب للكتابة بين ذبيان ودينار، إذ ينحصر الأمر في فروق طفيفة في كتابة حرف الرّاء عوضا عن حرف النّون في آخر الكلمة، وفي مستوى وضع النّقاط فقط.من اليسير أن نتصوّر أن الخطأ تولّد على نسخ لمخطوط إبن الكلبي في مرحلة من مراحل مرور المعرفة. نحتفظ بـ **ذبيان** كأحد عناصر التّسمية.

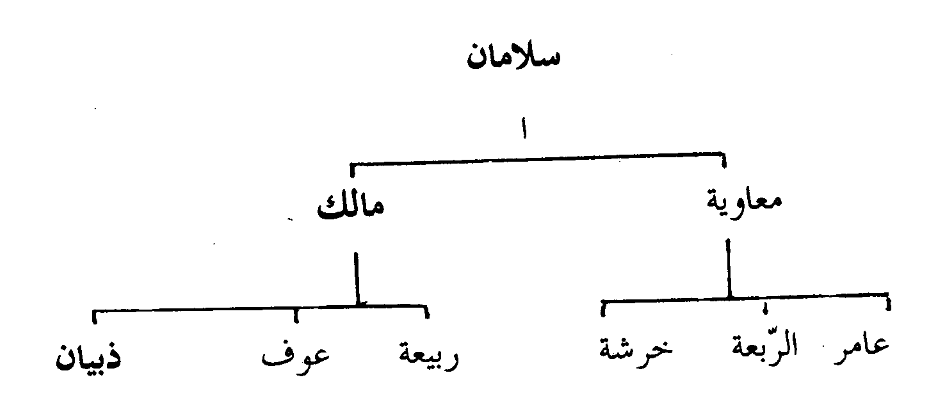
تتمثّل المسألة الثانية في ورود عبد ا لله في رواية إبن الكلبي كصلة بين عديّ وبين ذبيان. هذه المسألة لا يمكن تناولها إلاّ من خلال البحث في شأن الموضع الدقيق بين نسبة أميمة وبين نسب بني سلامان(٣٧).

ـ ٢ ـ من التسمية إلى العشيرة : بنو سلامان من قضاعة ؟

إلى أي وسط قبليّ أو إجتماعي تنتمي أميمة؟ هل يمكن الرّبط بين التّسمية الّتي قمنا بإعادة بنائها وبين شجرة نسب بني سلامان؟

في إطار إهتمامه بالقبائل العربية ذات الأصول اليمنية، يخصص إبن الكلبي فصلا طويلا لقبائل قضاعة (٣٨). في هذا الإطار يربط نسب بني سلامان بقضاعة: **سلامان بن سعد هذيم بن زيد بن ليث بن سود بن أسلم بن الحاف بن قضاعة.** يجمع إبن الكلبيّ المجموعات البشريّة أوالقبائل التّالية في نسب بني سعد هذيم (٣٩):



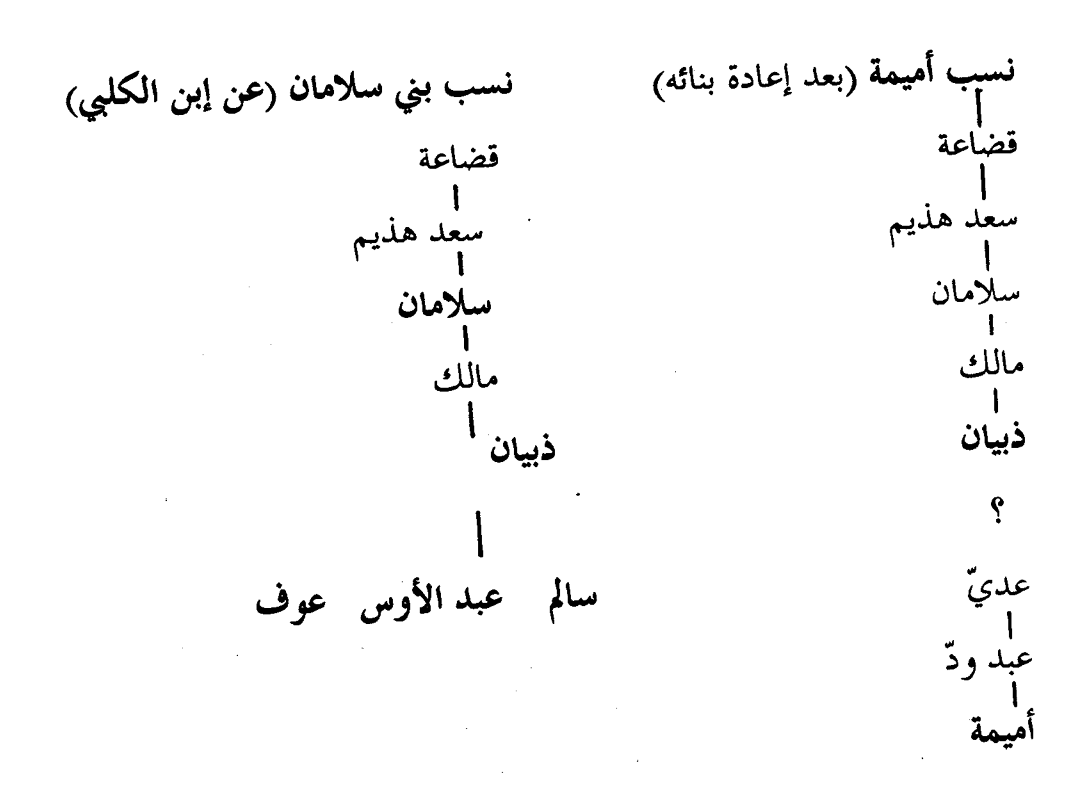


تنبيه: نحيل القاريء لشجيرة النّسب في شكلها الأكمل في الملاحق.

يتبيّن من خلال مجرّد المقارنة بين التّسلسل الوارد في نسبة أميمة القضاعية، وبين التسّلسل الوارد في نسب بني سلامان، حقيقة أولى تتمثّل في وجود مقابلة وإتّفاق في مستوى الأسماء الواردة في النّسبة، ويعطينا ذلك شكلا من التأكيد على دقّة النّسب في المستوى الجمليّ.

يلتقي نسب أميمة بنسب بني سلامان في مستوى **ذبيان بن مالك،** ومن الطبيعي أن يمثل هذا التّلاقي بين إسم وارد في نسبة الشّخصيّة موضوع البحث، وبين إسم وارد في شجرة نسب بني سلامان ، شهادة هامّة ودقيقة قد تعطي أساسا "تاريخيّا" لعناصر التّسمية.

يمكن رسم هذا التّلاقي على الشّكل التّالي، سواء لإضفاء شيء من الوضوح أو بالنّظر لحاجتنا إليه في سياق قادم:



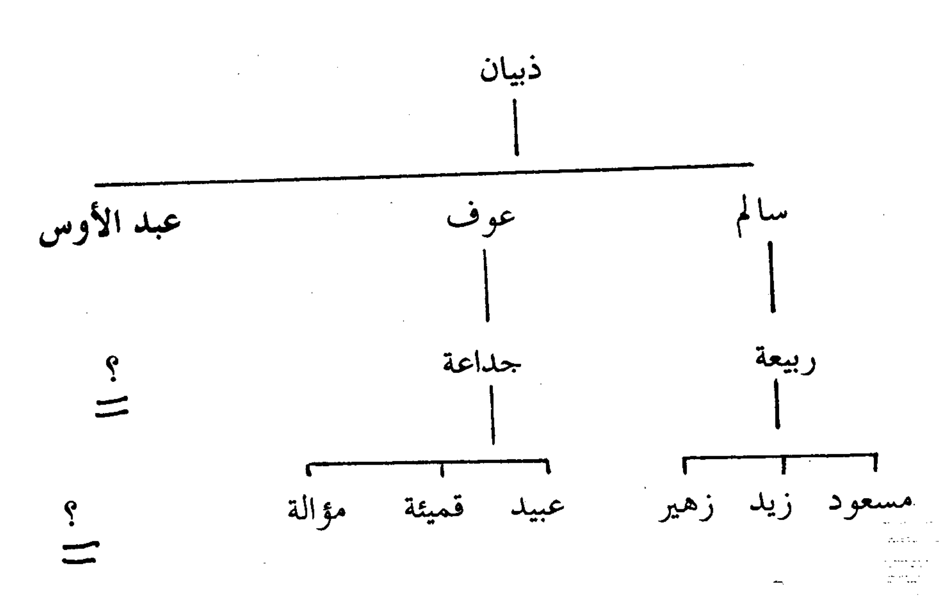
لكنّ المشكلة أنّ هذا الرّبط يبقى مفتقرا لإحدى حلقاته. يفرّع إبن الكلبيّ نسب بني ذبيان بن مالك ــ كما تبيّن ذلك الشجرة أعلاه ــ إلى ثلاثة فروع هي: **سالم / عبد الأوس / عوف**، ولا يرد ذكر لبني عديّ ،أي الفرع الذي يأتي في سياق نسب أميمة. من الصّعب وجود مبرر لهذا الفراغ لأنّ إبن الكلبي يخبرنا عن مراحل أكثر قدما،كما يخبرنا عن مراحل أكثر حداثة. ينفتح الإحتمال من جديد على أن يكون أحد هذه الفروع الثّلاثة التي يسوقها إبن الكلبي قد حمل في مرحلة من المراحل إسم عديّ ، أو على حدوث تغيّر في التّسمية من شأنه أن يخفي عنّا إيحاء ما.

في هذا المستوى تكتسب رواية إبن الكلبي لنسب أميمة (ولو في شكل محرّف) كلّ أهمّيتها. رأينا أنه يسوق في نسبة أميمة إسم **عبد الله** كواسطة بين عدي وبين ذبيان(٤٠). رغم شيوع الإسم في المرحلة الجاهليّة القريبة، نستبعد ــ دون أن تكون لنا الحجّة الكافية ــ أن يكون إسم عبد الله إسما لفرد عاش في القرن الثّالث الميلادي. إنطلاقا من هذا يمكن القول أنّ تسمية **عبد الله** الّتي

ترد بواسطة إبن الكلبي ـ ومنها شاعت في كلّ الرّوايات التي أخذت عنه ـ يمكن أن تكون شكلا من التصرّف المتأخّر أو الأسلمة لإسم أصلي أو صيغة أصليّة قريبة من إسم عبد الله.

تعطينا الرّواية وسيلة للنّفاذ: ما دام إسم **عبد الأوس** يرد في شجرة إبن الكلبي نفسه كإبن **لذبيان**، فإن الصّيغة الأصليّة لعبد الله الّتي يوردها إبن الكلبيّ نفسه لا يمكن أن تكون إلاّ **عبد الأوس**. بهذا تكون رواية إبن الكلبي ـ ولو في شكلها المحرّف ـ قد حفظت لنا الحلقة المفقودة من رواية مصعب. عبد الله هو شكل من **الأسلمة ـــ المتأخّرة دون شك ـــ لإسم عبد الأوس**. لا يمكننا الجزم إن كان ذلك بفعل إرادة واعية من إبن الكلبيّ أم من الرّواة بعده.

ما يعطي سندا آخر لهذا "التأويل" هو إعادة الدّلالة للفراغات الّتي أبقاها إبن الكلبيّ في بنية نسب بني ذبيان. يبيّن النّظر الدّقيق للمادة الواردة في شجرة نسب بني ذبيان أنّ إبن الكلبي يواصل تفريع العائلات الثلاث المنتمية لبني ذبيان يقول: فولد **عوف** بن ذبيان... جداعة. فولد جداعة بن عوف بن ذبيان عبيدا، و قميئة وموءلة.ولد **سالم** بن ذبيان بن مالك ربيعة(٤١)... يمكن تشجير المادة الواردة في إبن الكلبي على الشّكل التّالي:



ما يلاحظ بشكل واضح أنّ إبن الكلبي "تكتّم" على نسب بني عبد الأوس. ما سبب ذلك؟ ما يمكن التفكير فيه أنّ "رواية النّسب" إتّخذت إحترازا إضافيّا بأن غيّبت كل المادة المتّصلة ببني عبد الأوس، وليس من المستحيل أن يكون للأمر علاقة بنسب أميمة. يمكن تأويل هذا الفراغ على أنّه

تفاد للخوض في إمتدادات من شأنها أن تصطدم ببعض ما أصبح يمثّل الشّكل المقبول للنّسب الهاشمي.

متى إنحسرت مادة النّسب لهذه الحدود؟ هل هي بإرادة من إبن الكلبّي؟ هل هي سابقة له. من الصّعب الإجابة عن هذه الأسئلة لكنّ الإنحسار يأخذ شكل الجهل السّابق لزمن إبن الكلبي بما أنّه يواصل ـ كما هو واضح ـ تفريع العائلات الأخرى المنتمية لبني ذبيان.

الحصيلة النهائيّة هيّ الصّيغة التي نحتفظ بها لتسمية أميمة هيّ التّالية: أميمة بنت عبد ودّ بن عديّ بن عبد الأوس بن ذبيان بن مالك بن سلامان.

هل يحيل هذا على مستوى الحقيقة التّاريخيّة، وهي مسألة طرحناها في مطلع هذه الدّراسة؟

تغيب الأسباب لأن تكون كلّ المعطيات السّابقة برمّتها مفتعلة. من ناحية ثانية، يمكن إجراء ما يشبه "الإختبار" لصحّة النّسب، بواسطة النّسب عل الوجه التّالي: في سياق نسب بني مالك بن سلمان (الفرع الموازي لذبيان) (٤٢)، يردد إبن الكلبيّ نفس "تسلسل النّسب" في حالات أشخاص آخرين. يذكر إبن الكلبيّ مثلا أحد شعراء بني مالك من بني سلامان، وهو طلق بن المقنع ويسوق نسبته كاملة و يذكر له شعرا أوحى له به مقتل الحسين بن عليّ، و يعني هذا أنّه عاش في النّصف الأول من القرن الأول. عندما يذكر إبن الكلبي إسم هذا الشاعر ونسبته كاملة، يرد إسم مالك في المرتبة الحادية عشرة قبل الإسم العلم. إذا ما إعتبرنا ـ ولو بشكل تقريبي ـــ أن قرنا من الزّمن يمكن أن يتّسع لحوالي ثلاثة أجيال أي ثلاثة أسماء متوالية، تصبح المسافة الزّمنية الفاصلة بين الزمن الذي عاش فيه الشّاعر (أي أواسط القرن السّابع) وبين الزّمن المحتمل لحياة **مالك**، تناهز الأربعة قرون، بمعنى أنّها تحيل الى القرن الثّالث.

يرد إسم مالك في نسبة أميمة في المرتبة الرّابعة. إذا إستعملنا نفس المقياس، يمكن أن نتصوّر أنّ حياة أميمة جرت في أواخر القرن الرّابع وبداية الخامس، ويبدو التّاريخ مقبولا لأن حياة هاشم جرت في نفس التّاريخ .

ـ ٣ ـ من النّسب إلى التّاريخ:

أشرنا في البداية إلى أنّ الإقتراب من النّسبة الصّحيحة لم يكن غاية بقدر ما هو وسيلة لمتابعة التاريخ الدّقيق للعائلة التي تنتمي إليها أميمة(٤٣). يمكن الإنطلاق دائما من نصّ إبن الكلبيّ لكن بإعتباره هذه المرّة مصدرا تاريخيّا لإخبار مكمّل لروابط القرابة، ينير الزّمن الّذي جرت فيه الصّلة بين هاشم وأميمة.

يتناول إبن الكلبي نسب بني سعد هذيم ويعدد ــ كما رأينا ــ الجماعات الّتي تنتمي إليهم بالنّسب. يقول في شأن بني سلامان (٤٤): "فولد سعد هذيم بن زيد بن ليث بن سود بن أسلم بن الحاف بن قضاعة، عذرة [بطن]،والحارث [بطن في بني عذرة] وضنّة، **وسلامان بطنان في بني عذرة**،ومعاوية ،وهو غنم[بطن] ووائل [بطن]،وصعب [بطن] وكلهم في بني عذرة. لكن ما يثير الإنتباه أنّه داخل شجرة نسب بني سلامان يسوق إبن الكلبي معلومة دقيقة إذ يشير إلى هجرة ثانية قامت بها فروع من بني سلامان إلى بلاد الشام. يقول: "**وولد سلامان بن سعد هذيم ، مالكا ومعاوية، فهاجر معاوية الى الشّام وله عدد بها**" (٤٥).

أوّل الملاحظات بشأن ما يورده إبن الكلبيّ تحيل مسألة أعمّ، سبق تناولها في الفصل الأوّل : القبيلة لا تمثّل أحيانا أكثر من وحدة نصيّة ، بمعنى أنّ أشجار النّسب في مستوى القبيلة لا تعكس كلّ حقيقة الواقع الإجتماعي، وأنّ القبيلة التي تبدو في كتب النّسب في شكل مجموعات بشريّة مترابطة ليست بنفس الدّرجة من التّرابط في المستوى التّاريخي المعيش.

ففي حالة أميمة، لا تمثّل الصّلة مع قضاعة أو مع بني سعد هذيم إنتماء إجتماعيّا من شأنه أن ييسّر لنا مقاربة الوسط القبليّ في شكله الدّقيق(٤٦). فالمعلومات الدّقيقة التي يسوقها إبن الكلبي بشأن بني سلامان، تمثّل إلى حدّ ما شكلا من التّدارك منه لتصحيح الصّورة التي تسوقها أشجار النّسب: عذرة التي لا يعكسها الترابط النّسبي تمثل الوسط التّاريخي الحقيقي الذي نمت فيه مجموعة بني سلامان. تبرر هذه الملاحظة من جديد أهميّة النّظر في المستوى العائلي،و يصبح من المجدي ــ إنطلاقا من القليل من الإشارات الواردة بشأن التّاريخ العائليّ ــ إعادة بناء المعالم العامّة وتصوّر علاقاتها مع التّاريخ العام للجماعات البشريّة المتنقّلة على أطراف بلاد الشّام، ومحاولة البحث عن

إمتدادات تيسّـر لنـا تصـوّر هـذا الوسـط الإجتمـاعي الـذي صـاهره هاشـم وعلاقـة ذلـك بمسـألة الإيلاف.

يفيدنا ما يرد في سياق شجرة النّسـب أن **بـني سـلامان إنتمـوا في مرحلـة أولى إلى عـذرة، وفي مرحلة ثانية هاجرت بعض العناصر منهم لبلاد الشّام**. رغم غياب ما قد يساعد على ضبط تاريخ دقيق للمرحلة التي إنتسب فيها بنو سلامان إلى عذرة، يبقى لهذا الإنتساب في عذرة، ولهجرة بعض الفروع في مرحلة ثانية لبلاد الشّام ما يعبّر على أنّ بني سلامان لا يمثّلون وسطا إجتماعيّا راسخا في القبليّة. قد تعكس هذه "الحركيّة" حياة فروع تفككت تحت ضغط وقائع تاريخية يبقى مـن العسير المجازفة بتحديدها. هـل كـانت تلـك الهجـرة إمتـدادا لأزمـات القـرن الثّـالث والرّابـع الـتي دفعـت مجموعات قبلية واسعة، للحركة نحو وادي القرى وبلاد الشّام؟.

من العسير أيضا تحديد الإتجاه الدّقيق لهذه الهجرة لبلاد الشّام بالنّظر للإبهام الـذي تكتسيه هـذه الكلمة في المصادر العربيّة بشكل عام، لكن يمكننا أن نفهم من إقتصارهـا علـى فـروع أو عـائلات دون أخرى أنّها كانت هجرة محدودة، وربّما قد لا تتعدّى أنّها تقدّم في إتّجاه شمال مواطن عذرة، أصبح بنو سلامان بعدها في شكل عشيرة موزّعة بين مواطن عذرة وبين بلاد الشّـام. يتنـاغم هـذا مع تاريخ عذرة نفسها التي كانت مواطنها جهة أشراف الشّام أو مشارف الشّام، لكن كانت لهـم صلات واسعة مع عناصر شاميّة بالأصل أو بالإنتماء كانت تتوزّع بين الشّام ووادي القرى وصولا إلى يثرب. كان لعذرة ـ في مرحلة يعسر ضبطها بدقّة ـ حلف مع يـثرب يقتضـي أن تـأمّن عـذرة حماية واحة يثرب من غارات القبائل الرّحل ومنهم خاصة العناصر القضاعيّة، مقابل الحصـول علـى نصيب من محصولات مزارعي يثرب(٤٧). في هذا السّياق يمكن وضع تلك العلاقـات التّصاهريّـة الّتي نسجها هاشم عشائر يثربيّة، والّتي ستتجلّى من خلال سـيرة ذرّيّتـه مـن هنـد بنـت عمـرو بـن ثعلبة.

يبقى من المطلوب التأريخ بشـكل أدقّ لهـذه الهجـرات العربيـة لبـلاد الشّـام ووزنهـا البشـري و مختلف الصّلات التي ربطت بين القبائل العربية النّازلة على أطراف الشّـام وبـين القبـائل الأصليّـة و مواطن إستقرارها الجديدة. يمكن تصوّر إنبثاث تدريجي تولّد عنه وساعد عليه شعور عـام بالإنتمـاء لعروبة يمنيّة الأصـل، تلـك اليمنيّـة الـتي حفظهـا أدب الأنسـاب في شـكل إرتبـاط دمّـي يحيـل إلى قضاعة(٤٨). ما يثير الإنتباه أن إبن الكلبي نفسه لم يكن له ـ من خلال ما وصل إلينا على الأقـل

– علما واسعا بتاريخ هذه العناصر التي تطورت خارج الفضاء العربي التّقليدي. في حين يورد معلومات دقيقة عن بني عذرة، نلاحظ أن عرضه لنسب بقيّة الفروع التي يلحقها ببني سعد هذيم يختصر على الهيكل العام، دون إيراد معلومات كثيرة لها قيمة تاريخية(٤٨). جلّ مصادر النّسب الواصلة إلينا هي وريثة إبن الكلبي و لم تحفظ أيّ إضافة أخرى. يورد إبن حزم نسب بني سعد هذيم، لكن في حين يخصص فقرة طويلة لبني ضنة بن سعد هذيم ،ولبني الحارث بن سعد هذيم، وبني عذرة بن سعد هذيم فإنه لا يورد الا سطرا واحدا عن بني سلامان يقول:"**منهم بنو معاوية بن سلامان،وهم بالشام**". لا يمكن والحال هذه إلا الاحالة على بعض الأعمال التي تتعلق بالصلات العامة بين القبائل العربية وبين السلطة البيزنطيّة أو وكلائها، وما عرفته أوضاعهم من تقلبات بين ولاء لحكم الغساسنة وبين إعادة تنشيط للبنى القبليّة زمن الأزمات(٤٩).

الحصيلة:

تدفع الملامح العامة لبني سلامان للإعتقاد بأنّ هذا الوسط القبليّ كان وسطا مرشّحا لا فقط لممارسة العمل التّجاري وإنّما أيضا لأن يكون وسطا **تبلورت فيه فكرة ما للإيلاف**، لما فيها من تجاوز لعلاقات قبليّة تقليديّة متأزّمة نحو أشكال من التّعاون والتّكامل. يمكن إستجماع هذه الملامح من جملة عناصر يوحي بها القليل الواصل من تاريخ هذه الجماعة: تفكك بنيته القبليّة الأصليّة، الإحتكاك بعذرة وما كان لها دور في تأمين يثرب من غارات البدو، الهجرة المبكّرة لبلاد الشّام، وإحتكاك بذلك الوسط القبليّ الذي شاعت فكرة التّنظيم فيه بواسطة التّجربة الغسّانيّة وأشكال واسعة من التّداخل مع العالم البيزنطي، وقبل كلّ هذا إنسداد كلّ أفق آخر أمام هذه الفروع الّتي لم يكن أمامها من حلّ سوى ملء دور تكميليّ لحاجات الإقتصاد المتوسّطي، تستغل في تحقيقه صلاتها الواسعة بالعالم القبليّ الواقع على طريق اليمن.

في هذا السّياق يمكن أن تكون حدثت صلة التّصاهر التي ربطت هاشم مع بني سلامان جانبا من صيرورتها التّاريخية، وتنسجم مع سعيه للبحث عن آفاق للتّجارة عبر الجزيرة. في هذا السّياق يمكن وضع تلك النّبذ العديدة من حياة هاشم، تلك النبذ التي وصلت لحيّز الرّواية التاريخية والتي توحي بصلات قوية مع بلاد الشام.

بقيت جملة من التّساؤلات: أيــن عاشــت جرت حيــاة أميمــة؟ في مكــة ؟ في بــلاد الشّــام؟ في قضاعة؟ في مواطن أهلها مثل غيرها من نساء هاشم؟ لا تعطي الرّواية أي مؤشّر. هــل يمكــن، بعــد إقتفاء أثر نضلة بن هاشم، وهو إبن لأميمة من هاشم، إستجماع بعض عناصر الإجابة؟

ـ ٤ ـ إبن لهاشم وأميمة: نضلة بن هاشم(٥٠):

ـ ٤ ـ ١ ـ هل من سيرة لنضلة؟

ترد في مصادر النّسب، أو في المقاطع المتعلقة بنسب بني هاشم في بعض كتــب التّــاريخ والسّــير، إشارة لأحد ذرية هاشم من أميمــة القضاعيــة، وهــو **نضلــة بــن هاشــم** (٥١). مــن هــذه المصــادر مصعب الزبيري(٥٢)،وإبن الكلبي(٥٣)، وإبن هشــام(٥٤)، وإبــن حــزم(٥٥)، واليعقوبــي(٥٦)، ومؤرج السّدوسي(٥٧)، والبلاذري(٥٨)، وإبن دريد في الإشتقاق وفي جمهــرة اللغــة(٥٩)،و إبــن منظور(٦٠)،وإبن حبيب(٦١).

هاشم بن عبد مناف + أميمة القضاعية

|

نضلة بن هاشم

تواجهنا نفس تلك الأسئلة الّتي أصبحت تقليديّة: هل في "الواصل إلينا" عن حياة نضلة بن هاشم ما يلقي شيئا من الضّوء على زمنَ الإيلاف؟ ما هــي علاقتــه المتوقّعــة بالتّجــارة؟ أيــن جــرت حياتــه التّاريخية؟ لا تكاد تختلف فلسفة التّحقيق عن حالة نضلة عمّا كانت في حالة والدته أميمة.

إذا كانت مصادر النّسب والتّاريخ تقتصر على إشارة عابرة يفرضها إلى حدّ مــا سياق التّطرق للنّسب المحمّدي، فإنّ نفس تلك الإشارات تغيب من مصادر التّاريخ العام. يغيب ذكــر نضلــة مــن تاريخ الطّــبري(٦٢)، ومــن نشوة الطّــرب لإبــن سعيد الأندلسي(٦٣)، ومــن إبــن قتيبــة، عيــون الأخبار(٦٤)،والمسعودي(٦٥)،و إبن قدامة المقدسيّ(٦٦)،والقلقشــندي(٦٧)، والبغــداديّ(٦٨)، وإبن عبد ربّه(٦٩)،و الواقديّ(٧٠)، والجاحظ(٧١)، والدّينوري(٧٢)، وإبن الأثير(٧٣).مصــادر

غير قليلة تسرع بالقول أن نضلة لا عقب له وأن نسله قد انقرض(٧٤). يذكّر هذا الفراغ بالفراغ المحيط بسيرة أمه أميمة (٧٥)، ويصبح من الأكثر وضوحا أنّ إتّجاه الرّواية هو فعلا عدم الإخبار عن العناصر الهاشميّة في الزّمن القريب من زمن الإيلاف.يثبت هذا على حال نضلة بشكل خاص لأنّنا زمنيّا في مستوى جيل عبد المطّلب.

في مرحلة أولى، يمكن التّفكير في أنّ ذكر نضلة غاب من حيّز الرّواية لأنّه لم يكن له دور تاريخي يستوجب الإهتمام. لكن ترد بعض الإشارات عرضيّة قد تبعد هذا الإحتمال، ومن اللاّفت للإنتباه ألاّ ترد هذه الإشارات إلاّ في كتب اللّغة. ترد إشارة عابرة في إبن دريد(٧٦) إلى أن نضلة كان "**من رجال بني هاشم**"، وأخرى في إبن دريد(٧٧) حين يكتب في مادة نضل: "ونضلة إسم وكان هاشم بن عبد مناف يكنى **أبا نضلة وكان نضلة بن هاشم من رجال قريش**". ترد نفس الإشارة كذلك في لسان العرب(٧٨): "نضلة إسم... وهونضلة بن هاشم...**وكان هاشم بن عبد مناف يكنى أبا نضلة**". وصول هذه المعلومات في مصادر لغويّة، وعلى هامش النواة الوسطى للأدب التاريخي العربي الإسلامي، يعطيها حظوظا أكبر في أن تكون صحيحة.

الدّلالة الدّنيا لهذه الإشارات أن يكون نضلة عاش عمرا طبيعيا، وأدرك سنّ "الرجولة"، وكان له من الأدوار ما بقي في الذّاكرة إلى زمن ما. تصنيفه من ضمن رجال بني هاشم أو من رجال قريش قد يعني أدوارا له في السّياسة أو الحرب أو التجارة. يتكامل هذا المعنى مع ما يرد بواسطة إبن منظور: إذا كان هاشم لقب بأبي نضلة فإن ذلك يزيد في إحتمال أن يكون نضلة أكبر أبناء هاشم، أو على الأقل أبرزهم. التقليد العربي الجاهلي، والذي تواصل في العصور التّالية، يقتضي أن يلقب الرجل بإسم إبنه الأكبر، أو بأكثرهم سيطا في المجتمع. هناك ما يشهد بدرجة من الأهمية إجتماعية لنضلة بن هاشم، ولا يقلل من حظوظ صحّتها إلا رواية أخرى تقول أن هاشم لقّب بأبي أسد، وأسد هو إبن آخر لهاشم من أم أخرى هي قيلة بنت المصطلق، من قبيلة خزاعة(٧٩).

نتيجة لذلك، ينتقل التّفكير لإتّجاه ثان، ويصبح الفراغ فراغا في التّوثيق وليس في الدّور التّاريخي. يكتسب هذا الإتّجاه شرعيّة أكبر إذا تذكرنا أن نضلة ينتمي لجيل عبد المطلب، ذلك الجيل الذي عايش أوج الحركيّة الإقتصادية للمجتمع المكي في وقائع القرن السّادس بعد إندماجها في الحركة التّجاريّة: هجوم أبرهة على مكة، بناء الكعبة وحفر زمزم، حروب الفجار، وتبلور

أنظمة الحمس. رغم هذا لا تشهد الرّواية على أيّ دور لنضلة في وقائع التّاريخ المكّي وفي منعطفاته الهامة.

ينفتح الإحتمال على أنّ الحياة التّاريخيّة لنضلة بن هاشم لم تجر في مكّة بل جرت ربّما في مواطن أخواله، بني سلامان، في "بلاد الشّام"، وعلى أنّ إتّجاه الرّواية ــ وهي تأرّخ لتاريخ آخر ــ ركّزت على العناصر الهاشميّة الّتي كانت حاضرة في الوسط المكّي في مراحل متأخّرة جدّا عن زمن الإيلاف. قد تكون تفادت بشكل واع تناول سيرة العناصر الهاشميّة الأخرى لأنّ فيها ما يكشف عن إستمراريّات لم تعد مقبولة من منظور النّسب والتّاريخ.

ــ ٤ ــ ٢ ــ نضلة في "ذاكرة المجتمع" المكّيّ:

لا يتاقض هذا الفهم إلاّ مع رواية واحدة، منبثّة كما سنتبيّن ذلك في مصادر كثيرة، توحي بوجود لنضلة في ذاكرة المجتمع المكّي، مما يملي تناولها بشكل دقيق.

ترد في أخبار المرحلة المكية من الدّعوة الاسلامية، وفي سياق مقاومة قريش لبني هاشم، سواء عند ابن هشام أو الطبري أو البلاذري، رواية تشير إشارة غامضة إلى علاقة أخوّة من ناحية الأمومة كانت لنضلة بن هاشم مع عنصر مكي هو **والد هشام بن عمرو**(؟)، وأنّ هذه الصّلة الدّمية كانت دافعا له لمؤازرة بني هاشم وهم محاصرون في الشّعب زمن الدّعوة الإسلاميّة. لهذه الرّواية أهميّة كبيرة لأنها تعني أنّ عمروا هذا أيضا من أبناء أميمة بنت عبد ودّ، مما يدفع للتقصّي ولغايات مختلفة: قد يكون فيها، ولوبشكل غير مباشر ما ينير حياة أميمة، وحياة إبنها نضلة بن هاشم.

يقول ابن هشام(٨٠) في "حديث نقض الصحيفة":

"قال ابن اسحاق: وبنو هاشم وبنو المطّلب في منزلهم الذي تعاقدت فيه قريش عليهم في الصّحيفة الّتي كتبوها،ثم أنّه قام في نقض تلك الصحيفة التي تكاتبت فيها قريش على بني هاشم وبني المطّلب نفر من قريش ،و لم يبل فيها أحد أحسن من بلاء **هشام بن عمرو بن ربيعة بن الحارث بن حبيب بن نصر بن جذيمة ابن مالك بن حسل بن مالك بن عامر بن لؤي**، وذلك أنّه كان **إبن أخي نضلة بن هاشم لأمّه**، فكان هشام لبني هاشم واصلا، وكان ذا شرف في قومه، فكان فيما بلغني ــ يأتي البعير، وبنو هاشم وبنو المطّلب في الشّعب ليلا،وقد أوقره طعاما، حتى إذا أقبل به فم الشعب خلع خطامه من رأسه،ثم ضرب على جنبه، فيدخل الشّعب عليهم ثم يأتي به قد أوقر بزا، فيفعل به مثل ذلك".

ترد الرواية في أنساب الأشراف للبلاذري أيضا(٨١):

قال الواقدي: كان هشام بن عمرو بن الحارث بن حبيب،من بني عامر بن لؤي، وهو إبن أخي نضلة بن هاشم لأمّه، يأتي البعير قد أوقره طعاما ليلا،حتى إذا أقبله الشّعب خلع خطامه وضرب على جنبيه فيدخل الشّعب، وقال الكلبيّ: هو هشام بن عمرو بن ربيعة بن الحارث بن حبيب بن جذيمة بن مالك بن حسل، وله يقول حسّان بن ثابت بعد ذلك:

أختى بنو خلف وأختى قنفد وأبو الربيع وطار ثوب هشام

من معشر لا يغدرون بجارهم للحارث بن حبيب بن شحام

– ترد نفس الأبيات بواسطة مصعب(٨٢) لكن لا يضع مصعب مديح حسّان بن ثابت في علاقة بالدور الذي لعبه هشام بن عمرو في نجدة بني هاشم في الشعب ويضعها على صلة بوفائه بأمانات حفظت عنده عند هجرة العناصر المسلمة إلى يثرب.يقول: " وكان من هاجر في قريش وحلفائهم أودع داره رجلا، فمنهم من حفظ على من أودعه،ومنهم من باع؛ فكان هشام بن عمرو ممن حفظ أمانته؛ فقال حسان بن ثابت يمدحه..."

– ترد نفس الرّواية المتّصلة بنجدة هشام لبني هاشم في الشّعب، في تاريخ الطّبري(٨٣)، بإسناد لإبن إسحاق لكن تتضمّن نصّا أطول لكل جزئيات الدّور الّذي قام به هشام بن عمرو بن الحارث العامريّ لنصرة بني هاشم.

تسوق كتب التّواريخ والسّير واقعة الحصار في سياق المرحلة النّضالية للإسلام، وتدلّل بذلك على مقدار المعانات التي تعرض لها بنو هاشم من قبل قريش. لن نوجّه إهتمامنا في السّياق الحاليّ للمضمون الإخباري المتعلّق بواقعة هي من صلب تاريخ الدّعوة. نختصر في التّناول على المعلومة الّتي تسوقها الرّواية بشيء من العفوية ـ والمتمثّلة في الصّلة الدّميّة الّتي تربط بين **هشام بن عمرو بن ربيعة** وبني هاشم، بما أنّ والده أي عمرو بن ربيعة هو أخ لنضلة بن هاشم من الأمومة، ومما يعني زواجا آخر لأميمة القضاعيّة.

في أيّ إطار تاريخي يمكن وضع هذه الصّلة الزّواجيّة الثّانية لأميمة القضاعية **بربيعة بن الحارث**؟ أقبل زواجها من هاشم أم بعده؟ من هو ربيعة بن الحارث بن حبيب؟ هل هو عنصر قرشيّ ومكّي؟ هل هو تاجر بين مكة وبلاد الشام؟ من هو إبنها عمرو بن الحارث (أخ لنضلة بالأمومة). وجود صلة زواجية لأميمة بنت عبد ودّ في مكة تبدو مناقضة للصّورة العامّة التي أخذت تتشكّل والّتي من مكوّناتها أنّ حياة أميمة القضاعيّة ربما لم تجر في مكّة، وأنّ إبنها نضلة ربّما لم تكن له إلاّ علاقات محدودة بالوسط المكّي(٨٤).

لئن كانت كلّ هذه الأسئلة مستجيبة لسياق التّقصّي، فالمصادر لا تحمل إجابة عليها، وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ المصادر تخلو من أيّ إخبار عن حياة أميمة بنت عبد ود سواء في مكة أو

خارجها، ولا يمكننا أن نعلم إن كان ذلك قبل زواجها من هاشم أو بعده. لا يبقى من حلّ سوى توسيع دائرة السّبر ـ بواسطة النّسب ـ لتشمل حياة **هشام بن عمرو ربيعة** بن الحارث(الّذي دخل في دائرة الرواية الإسلامية بواقعة الحصار)، ولتشمل سيرة والده **عمرو بن ربيعة**، وبشكل أخص جدّه **ربيعة بن الحارث**، الزّوج المحتمل لأميمة (والذّي قد يكون عاصر هاشما).

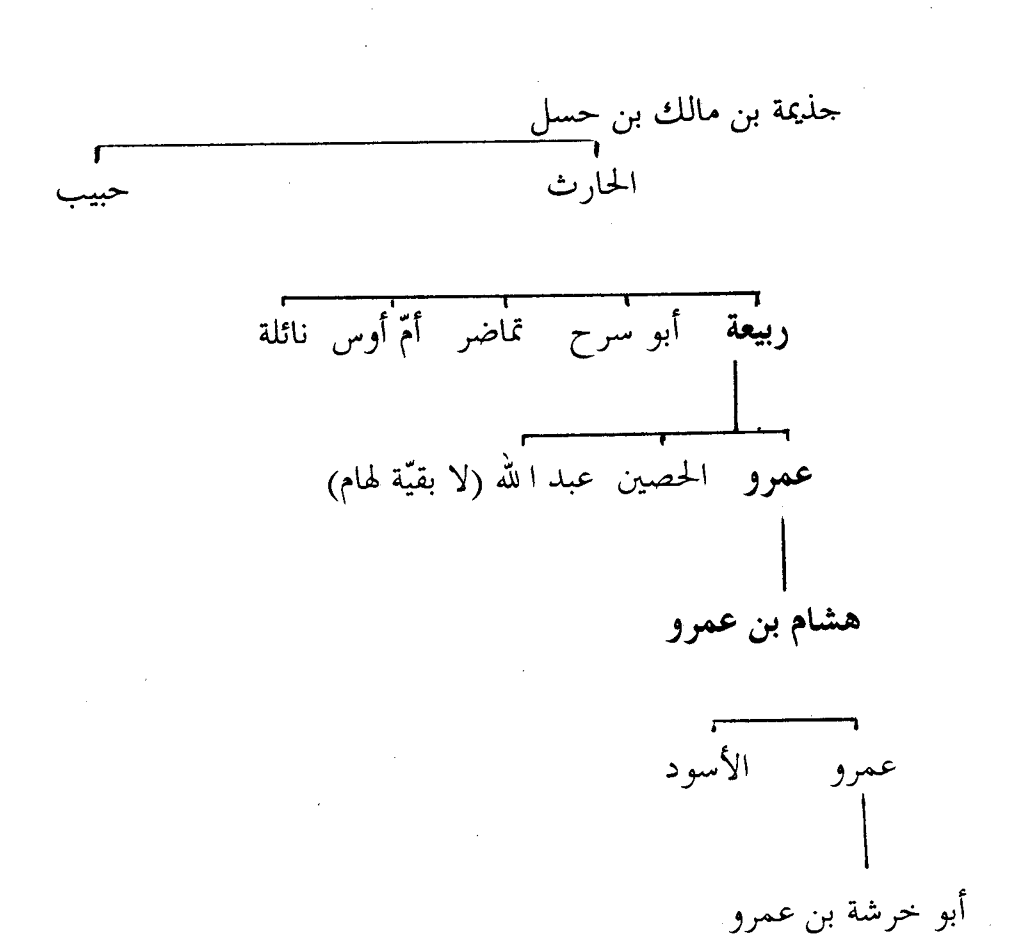
إذا إستحضرنا الدّور الرّياديّ لهاشم في النّماء التّجاري المكّي (وهو أمر لا إختلاف عليه)، وإستحضرنا صورته كأحد كبار الأشراف في الجاهلية، يمكننا أن نتوقّع ـ وحتى تتكامل الصّورة بشكل "معقول" ـ أن يكون لربيعة بن الحارث أيضا ما يقرّبه، ولو بشكل نسبيّ، من مجد هاشم ومن دائرة الأشراف. يصبح من المطلوب أيضا أن يكون لأميمة درجة ما من الرّفعة الإجتماعيّة بإنتمائها لعائلة مميزة في وسطها القبليّ الأصليّ. كانت في إستراتيجيّات التّزاوج والتّصاهر مكانة كبيرة للمرتبيّة الإجتماعيّة، وكانت النّساء في الجاهلية تتزوجن رجلا بعد آخر لكن كان هؤلاء الرّجال ينتمون إلى فئات إجتماعية متقاربة(٨٥).

سوف نتبيّن أنّه ـ خلافا لكلّ توقّع ـ ليس من اليسير أن نعلم من هو ربيعة بن الحارث إلاّ بعد تغيير الجانب الأكبر من منطق التّقصّي.

ـ ٤ ـ ٢ ـ ١ ـ المستوى الإخباري عن ربيعة بن عمرو:

ينسب مصعب الزبيري (٨٦) هشام بن عمرو لقريش ويقول: **هشام بن عمرو بن ربيعة بن الحارث الى بني جذيمة بن مالك بن حسل بن عامر بن لؤي**، مما يعني أنه عنصر قرشي. نفس النّسبة يوردها إبن حزم(٨٧) وليس من الصّعب العثور على ما يؤكدها في الرّواية التّاريخيّة في وجهها العام.

يمكن تشجير المعطيات الّتي يوردها مصعب، عن بني جذيمة، على الشّكل التّالي، مع تسطير العلاقة الّتي تعنينا:



تنبيه: نحيل القاريء لشجيرة النّسب في شكلها الأكمل في الملاحق.

من هو ربيعة بن الحارث؟

لا ترسم المصادر لربيعة أيّة صورة، ويغيب ما يثبت ممارسته لعمل تجاريّ أو تمتّعه بوجاهة إجتماعيّة. المضمون الوحيد الذي يتردد في مصادر النّسب هو أنه كان له من الولد ـ إضافة لعمرو (الّذي هو نظريّا على الأقلّ تزوّج أميمة القضاعيّة) ـ أبناء آخرون من زواج آخر من إمرأة ثانية منهم الحصين بن ربيعة، ومنهم عبد الله بن ربيعة ويقول مصعب أنه لا بقية لهما(٨٨).

لا توفر المصادر أيّة إنارة جدّيّة لسيرة إبنه **عمرو بن ربيعة بن الحارث بن حبيب بن جذيمة بن مالك بن حسل؟**.السّبر المجرى على مصادر كثيرة منها أدبيات إبن الكلبي(٨٩) وإبن حبيب(٩٠)، وعيون الأخبار لإبن قتيبة(٩١) وتاريخ الطبري(٩٢)، وكتاب الأغاني(٩٣) وأنساب الأشراف

للبلاذري(٩٤)وتاريخ اليعقوبي(٩٥). يورد إبن الكلبي مثلا(٩٦) إسم عمرو بن ربيعة لكن في سياق الحديث عن نسب قيس بن عيلان بن مضر: عمرو بن ربيعة بن عامر بن ربيعة بن عامربن ربيعة الشاعر. يرد في إبن الكلبي(٩٧)كذلك، وفي سياق نسب قيس بن عيلان، إسم عمرو بن ربيعة وهو ذو الجدين.

ماذا عن **هشام بن عمرو بن ربيعة؟**

نظريّا على الأقل، يجب أن يكون هشام بن ربيعة أوفر حظّا في الرّواية التّاريخية من جده ربيعة ووالده عمرو، بسبب معاصرته للدّعوة الإسلاميّة في مكّة، وبسبب دوره في نصرة بني هاشم وهم محاصرون في الشّعب، ونظرا أيضا لقرابته من بني هاشم. لكن، خلافا لكل توقّع لا تورد كتب السّير الشّيء الكثير عن دور هشام بن عمرو. يذكره الطّبري في سياق الرّواية الّتي منها إنطلقنا والمتّصلة بنصرة بني هاشم في الشّعب(٩٨)، ويورد إشارة أخرى لهشام بن عمرو العامريّ ضمن المؤلفة قلوبهم ، في فصل:" أمر أموال هوازن وعطايا المؤلفة قلوبهم "(٩٩).ما يرد في سيرة إبن هشام لا يختلف عمّا ورد بواسطة الطّبريّ. يذكر إبن هشام دور هشام بن عمرو في الواقعة الرئيسيّة المتعلّقة بنصرة بني هاشم في الشّعب (١٠٠)، ويشير له ضمن المؤلّفة قلوبهم(١٠١). يقتصر البلاذريّ على الإشارة المتّصلة بدور هشام بن عمرو في نصرة بني هاشم(١٠٢).

لا تمدّنا كتب التّراجم ـ فيما يبدو ـ بأمر ذي بال. لا يحوي تهذيب التّهذيب ترجمة لهشام بن عمرو بن ربيعة(١٠٣)،كما تغيب ترجته من التّاريخ الكبير للبخاريّ ومن الجرح والتعديل للرازي(١٠٤). ترد له ترجمة في إصابة إبن حجر وتختصر على العنصرين السّابقين: دوره في نصرة بني هاشم في الشّعب وأنّه كان من المؤلّفة قولبهم، وما يلفت الإنتباه أنّ بعض عناصر الإسم تأتي مختلفة في هذه التّرجمة(١٠٥).

ـ ٤ ـ ٢ ـ ٢ ـ المستوى التّاريخي:

إذا صرفنا النّظر عن معطيات النّسب ـ ولو بشكل مؤقّت تفطّنّا أنّ الرّوابط التّاريخيّة بين الواقعة وأبطالها، كما تعكسها الرّواية التّاريخيّة، تأتي في سياق "غير مريح":

ـ يقتضي الدور المسند لهشام بن عمرو بن ربيعة أن نقبل بوجود أثر سياسي أو وجداني لصلة دمية قديمة، تعود لأبعد من قرن، ومن ناحية الأمومة فقط. إذا ما إعتبرنا أن المبرر الرّئيس هو فعلا صلة

القرابة هذه ،فإن ذلك يدفع للتّساؤل عن الأسباب التي جعلت صلات القرابة الأخرى لبـني هاشـم لا تكون دافعا لنصرتهم. يمكن أن يتّخذ التّفكير إتّجاهين إثنين: الأوّل أن تكـون العلاقـات الدمّيـة لبني هاشم مع الوسط القرشي ضعيفة إلى درجة كبيرة وأن عزلتهم ساهمت في إحياء علاقات دمّيّة قديمة، الثّاني أنّ حجّة القرابة لا تعدو أن تمثّل جانبا فقط من الحقيقـة، ويجـب البحـث عـن حوافـز أخرى منها مثلا وجود أحلاف قديمة أو أشكال من التّضامن بين هشام هذا وبين بني هاشم بشكل عام.

– تقدّم الرّواية لنا هشام بن عمرو كطرف في نخبة المجتمع المكّـي، وتقـول في روافدهـا الثّـلاث ـــ إبن اسحاق بواسطة إبن هشام ،و الواقدي بواسطة البلاذري، وأبي معشر بواسـطة الطّـبري ـــ أن هشام بن عمرو، وفي سياق مساعيه لفكّ الحصار على بني هاشم، توجّـه لعنـاصر مـن نخبـة المجتمـع المكّي منهم زهير بن أبي أمية بن المغيرة بن عبد ا الله بن عمر بـن مخزوم إلخ...، لكـن خـارج هـذا الدّور لا نرى دورا آخر لهشام بن عمرو.

– يرد في الطّبري كما في سيرة إبن هشام أو في الإصابـة أن هشـام بـن عمـرو كـان مـن "المؤلّفـة قلوبهم".من العسير أن نتصوّر دورا في نصرة بني هاشم وهم في الشّـعب مـن ناحيـة وبقـاء خـارج دائرة المسلمين المهاجرين حتى مرحلة متأخّرة لأنّ المؤلّفة قلوبهم يتشكّلون من العناصر التي كـانت مناهضة للدّعوة الإسلاميّة ولوقت طويل.

نحتفـظ بإستخلاص أولي، يتمثـل في أنّـه إذا نحـن أخذنـا بالنّسـبة الـواردة في كتـب النّســب والتّواريخ من أنّ هشاما هذا ينتمي لبني عامر بن لؤى لا نعثر على صورة مكمّلة للمكانـة الـتي يمكن أن يكون إحتلّها في المجتمع الجاهليّ، ولا يمكننا أن نرى في أيّ سياق تـزوّج والـده عمـرو بن ربيعة أميمة القضاعيّة.

إبتداء من هذا المستوى تتغيّر طبيعة المسألة، وتتولّد فرضيّة أنّ نسبة هشام بن عمرو لبني عامر بن لؤيّ قد تكون نسبة خاطئة، وأنّ إعادة بناء النّسبة الصّحيحة يمكن ــ مثلما تدل على ذلك حالات عديدة أخرى ــ أن تمكننا من العثور على القسم المكمّل لسيرة هشام بن عمرو. تدلّ أمثلـة عديـدة على أن أدب النّسب كانت له أحيانا صلاحية فك الإرتباطـات التّاريخيـة والإجتماعيـة، ويبـدو أنّ هذه الحالة هي إحداها.

ـ ٤ ـ ٢ ـ ٣ ـ مراجعة النّسب:

ـ إضطراب صيغة الإسم:

تسوق كتب النّسب إسم هشام بن عمرو بشيء من التّوافق العام. يرد **هشام بن عمرو بن ربيعة بن الحارث بن حبيب بن جذيمة بن مالك بن حسل**(١٠٦) رغم وجود إختلافات طفيفة(١٠٧). لكن ما يثير الإنتباه هو غياب الإتّفاق على عناصر التّسمية في كتب السّير والتواريخ.

ـ ففي رواية إبن هشام عن إبن إسحاق(١٠٨)، المتعلّقة بدوره في نصرة بني هاشم وهم محاصرون في الشّعب، يرد: **هشام بن عمرو بن ربيعة بن الحارث بن حبيب بن نصر بن جذيمة.** لكن يشير محقّق سيرة إبن هشام لبعض الإختلافات في صيغة الإسم بين مختلف النّسخ المخطوطة: يرد حبيب في سائر النّسخ خبيب، ويغيب من أغلبها إسم جذيمة. أمّا في الرّواية التي تسوق إسمه ضمن المؤلّفة قلوبهم فيختصر النّص على تسمية عامّة ومختصرة :**هشام بن عمرو أخو بني عمرو بن لؤيّ**(١٠٩).

ـ في رواية الطّبري عن أبي معشر(١١٠) يرد الإسم على الشّكل التالي: **هشام بن عمرو بن الحارث العامري،** أي يختفي إسم ربيعة. أمّا في حيّز الرّواية المتعلّقة بالمؤلفة قلوبهم(١١١) فيأتي الإسم مختصرا: **هشام بن عمرو أخو بني عامر بن لؤي.**

ـ تنطبق نفس الملاحظة على ما يرد في البلاذري(١١٢).تتحدّث رواية الواقدي عن **هشام بن عمرو بن الحارث بن حبيب،** من بني عامر بن لؤي، في حين يرد في رواية إبن الكلبيّ **هشام بن عمرو بن ربيعة بن الحارث بن حبيب بن جذيمة بن مالك بن حسل،** ويشير المحقق إلى أنّ حسلا ترد في بعض النّسخ حسلة.

ـ ممّا له دلالة أن كانت مشكلة الصّيغة الدّقيقة لإسم هشام بن عمرو محلّ إهتمام من السّهيليّ في القرن السادس الهجري (٥٠٨ ـ ٥٨١ هـ /١١١٤ ــ١١٨٥ م). **إستعمل السّهيلي فيما يبدو** نسخة أخرى من السّيرة غابت و لم تعتمد بين النّسخ الّتي كانت منطلقا للتّحقيق المنشور اليوم(١١٣)، وعثر السّهيليّ على صيغة أخرى لإسم هشام، وكتب معلّقا(١١٤): "...وذكر[ابن هشام] نقض الصحيفة، وقيام هشام فيها ونسبه، فقال:**هشام بن الحارث بن حبيب،** وفي الحاشية عن أبي الوليد: إنما هو **هشام بن عمرو إبن ربيعة بن الحارث،** وهكذا وقع نسبه في رواية يونس عن إبن إسحاق، و**كان أبوه عمرو أخا نضلة بن هاشم لأمه".**

يثير الإنتباه أن يغيب من "تعقيب" السّهيليّ أي إلحاق لهاشم بنسب بني عامر بن لـؤيّ رغـم أنّـه كان بصدد تصحيح الإسم.

ـ ٤ ـ ٢ ـ ٤ ـ من التّاريخ إلى النّسب:

في الرّواية المتعلقة بحلف عبد المطلب وخزاعة ـ وهو الحلف الذي سيكون من الضّروري التّطرّق له بشكل أدق حين تناول سيرة الأرقم بن نضلة الذي حضر هذا الحلف ـــ نقرأ في المنمق(١١٥) في نص الكتاب بينهم:"هذا ما تحالف عليه عبد المطلب ورجالات بني **عمرو من خزاعة** ومن معهم من أسلم ومالك..."رواية إبن حبيب ترد دون إسناد لكن هناك ما يوحي بأنّها عن إبن الكلبي.

ـ ما يثير الإنتباه مرّة أخرى، أن نص نفس الرّواية حين ترد بواسطة البلاذري، مسندة هذه المرة لإبن الكلبي(١١٦) نقرأ فيه: "هذا ما تحالفت عليه عبد المطلب بن هاشم ورجالة **عمرو بن ربيعة من خزاعة**، ومن معهم من أسلم ومالك بن أفصى بن حارثة. تحالفو التناصر والمواساة ما بل بحر صوفة، حلفا جامعا غير مفرق..." من الواضح أنّ العناصر الخزاعيّة الحاضرة في الحلف تنتمي لسلالة **بني عمرو بن ربيعة**، وربيعة هو عمرو بن لحي الخزاعي الذّي تحصر في شخصه الرّواية الإسلاميّة "خطيئة" إستجلاب الأصنام إلى مكّة (١١٧). أحد الحاضرين، وهو ورقاء بن عبد العزّى، منسوب بشكل صريح في رواية البلاذريّ، لبني مازن بن عديّ بن عمرو بن لحيّ(١١٨).

ـ يورد ابن حبيب في المنمق(١١٩) رواية إبن الكلبي حول دور خزاعة في خدمة البيت وكيف أنّ آخرهم كان حليل بن حبشيّة، ووفاة حليل بن حبشيّة، وبقاء مفاتيح البيت عند إبنته حبى وزواج قصيّ منها وحصوله على أمر البيت. الرّواية متداولة في مصادر كثيرة، وتوجد في مضامينها عدّة فروق فرعيّة(١٢٠). يرد في سياق رواية إبن حبيب عن إبن الكلبي(١٢١): "ويقال في رواية أبي عمرو الشيباني أن حجابة البيت صارت إلى خزاعة لأن **ربيعة بن حارث بن عمرو بن عامر** بن حارثة بن إمرىء القيس بن ثعلبة بن مازن تزوج مهيرة بنت عمرو بن الحارث بن مضاض الجرهمي، فولدت له **عمرو بن ربيعة** فلما شب عمرو وساد وشرف طلب حجابة البيت..." وتذكر الرّواية بعد ذلك قصة إستجلابه الأصنام من الشّام حسب الرواية المعروفة.

ـ ما يمكن ملاحظته هو هذا التّقاطع في التّسمية بين **هشام بن عمرو بن ربيعة بن الحارث** (الذي يسند له دور في مؤازرة بني هاشم في الشّعب)، وبين العناصر الخزاعيّة الّتي كانت لها روابط قويّة مع العناصر الهاشميّة في مكّة. بقراءة هذا التّقاطع ـــ الّذي قد لا يرقى لدرجة الحجّة في إنتظار

إستجماع الشّواهد ـ تقفز إلى الذّهن إمكانية أن يكون هشـام بـن عمـرو بـن ربيعـة الـذي تنسبه الرّواية (لكنّها تتردّد في نسبته من خلال الخلل في الإسم) لبني جذيمة بن مالك بن حسـل (١٢٢)، قد ينتمي في الحقيقة **لبني عمرو بن ربيعة مـن خزاعـة**. يمكـن أن تكـون الرّوايـة خلطـت وجمّعـت الدّورين في مستوى شخصيّة واحدة، في حين أنّه في الحقيقة هناك شخصيّتان، رغم تقارب عنـاصر التّسمية:

ـ هناك شخصيّة أولى إسمها هشام إبن عمرو بن ربيعة، ينتمي لبني عمرو بن ربيعة من خزاعة وهـو أخ لنضلة بالأمومة، أي ينحدر من أميمة، وهو الّذي ساعد بني هاشم وهم محاصرون في الشّعب.

ـ ÷ناك شخصيّة ثانية إسمها هشام بن عمرو بن ربيعة، ينحدر من بني عمرو بن لؤي، وهو الـذي كان، بعد فتح مكّة، من ضمن المؤلفة قلوبهم.

الدّافع لهذا الإفتراض هو أنّ بهذا التّمييز تنبني معـالم شـخصيّة تاريخيّـة لهشـام الّـذي يعنينـا هنـا، تتكامل دلالاتها بشكل معقول:

ـ أ ـ ربيعة بن حارث أو إبن الحارث، من خزاعة، من العناصر الدائرة في فلـك جرهـم، رغـم أنّ الرّواية تعبر عن الصّـلات السّياسـية والإجتماعيـة بـالزّواج، وتعـبر عـن أدوار الجماعـات في صيغـة المفرد.

ـ ب ـ بنو عمرو بن ربيعة (سواء إن كان ذلك يعني كلّ الجماعة أو مجموعة منهـم في حلـف مـع بني هاشم.)

ـ ج ـ أحد العناصر من بني عمرو بن ربيعة(أو ربما عناصر)من بني عمـرو بـن ربيعـة في مسـاعدة بني هاشم في الشّعب.

بعد هذا تكتسب وجوه الخلل السّابقة والفراغات دلالاتها.

ـ واجهنا فراغ في العثور على سيرة جدية لفرد من بني عامر بن لؤي يمكن أن يكون تزوّج أميمة بنت عبد ودّ(١٢٣)، و لم نتمكّن من إقتفاء أثره في الرّواية لأنّ الإمتداد التّاريخي يوجد ـ كما نحـن بصدد بيانه ـ في مستوى خزاعة وليس في مستوى بني جذيمة بن مالك بن حسل.

ـ تكتسب الوقائع تسلسلها المقبول، هشـام بـن عمـرو ـــ الّـذي كـان مـن المؤلّفـة قلوبهـم هـو شخص آخر من العناصر المناهضة للإسلام الأوّل و لم يتحوّل عن موقفه إلاّ في مرحلة لاحقة.

- يصبح تضامن عنصر خزاعي مع بني هاشم تعبير عن إمتداد لحلف بني هاشم مع خزاعة، وإن تعلّق الأمر بوقائع من صلب مرحلة الدّعوة الإسلاميّة.

يمكن إستجماع الأسباب الّتي أدّت للمزج بين الشخصيّتين ـ والذي لا يمثّل أمرا نادرا في أدب النّسب ـ في ما يلي:

ـ أقرب الأسباب دون شكّ هو التّقارب في مكوّنات التّسمية، ولا شكّ أنّه لم يعد من اليسير على المصادر المتأخّرة أن تميّز بين الأفراد إذا إلتقت عناصر تسميتهم حتى الإسم الثّالث، خاصّة وأنّ هذه المصادر لم يعد كتّابها يسوقون النّسبة كاملة.

ـ أعمق الأسباب يتمثّل فيما أشرنا إليه من ضغوط تلقّتها الرّواية بفعل أنّ الصّلة دخلت في الدّائرة الدّلاليّة للسّيرة النبويّة:

- تختزل الرّواية الإسلاميّة سبب الحلف ـ كما سيتبيّن ذلك من خلال تناولنا لسيرة الأرقم بن نضلة والعناصر الأخرى المنحدرة من هاشم(١٢٤) ـ في إعتراف من خزاعة بشرف عبد المطّلب، ولا تترك مكانا لأسباب تاريخيّة أخرى، وهو في النّهاية أمر مفهوم.

- تفكّ الإرتباط في النّسب بين بني هاشم وخزاعة، ذلك الإرتباط الّذي كرّسه الحلف مع عبد المطلب والّذي كان له صلة بمعتقدات المرحلة الجاهليّة، الّذي كان من مظاهره الإجتماعيّة **صلات التّصاهر والتّوالي على النّساء**. فالحلف في جوهره التّاريخي يمكن قراءته في سياق مرحلة من مراحل تفكّك الوثنيّة العربية وبداية إختراقها بأشكال من التّوحيد (الحنيفيّة مثلا؟). ويمكننا في هذا السّياق التّساؤل إن لم تكن العناصر الهاشميّة حاملة من الأصل لفكرة التّطور هذه بناء على سوابق هاشم، وإن لم تكن كتب السّير تكبت هذا المضمون لأنّه يخل بصورة تاريخ تتمّ تهيئته في مستوى الرّواية لتقبّل نظرية الوحي؟ يبقى ذلك أمرا في حاجة لإثباتات إضافيّة.

- نفي أي دور قد يؤشر لشكل من الإستمراريّة بين الأحلاف القديمة و"النّضال الإسلامي" والمحافظة على جدليّة الحدث الإسلامي في إطار مكّي قرشي.

- إلى كلّ هذا يضاف الأثر المنتظر لحديث منسوب إلى الرّسول محمّد يقول: :"رأيت عمرو بن لحي يجر قصبته في النّار"(١٢٥).

يبدو لنا أنّ هذا الإطار التّاريخي أكثر تقبّلا للعلاقـة الدميّـة المتمثّلـة في الأخـوّة مـن الأمومـة بـين هشام بن عمرو وبين نضلة بن هاشم. الصّلة الّتي كانت لأميمة مع عمرو بن ربيعة لم تجر في مكّة، ولا يمكن إلاّ وضعها في إستمراريّة بين النّسب الهاشمي والنّسب الخزاعي. هـذا مـا سيتبيّن بصـورة أكثر وضوحا من خلال تناول صلة أخرى لهاشـم مـع عنـاصر خزاعيّـة لم تجـر حياتهـا التّاريخيّـة في مكّة. كان من وظائف الرّواية تفكيكها.

لن يتّسع المجال لتناول كلّ المسائل الّتي يطرحها النّسب الخزاعي، و تناول كل أبعاد الإخبار عـن تاريخ خزاعة ودورها. يمكن الإشارة لتناقضات الصّورة الّتي تسوقها لدور عمرو بن لحي الخزاعـي، وإلى ذلك الجدل الدّال في المصادر حول نسب عمرو بـن لحيّ: إتجـاه يربطـه بـأصول يمنيـة وإتجـاه يربطه بأصول قيسية شمالية، ويشمل الجـدل نسـب قبيلتـه خزاعـة. تعكـس بعـض المصـادر عنـاصر الجدل بشكل "بريء" عندما تسوق صيغا متناقضة. يرد في تاريخ اليعقوبي(١٢٦) "عمرو بن لحي من ولد قمعة بن إلياس" ويرد في موضع آخر(١٢٧) "وخرج عمرو بن لحي، وإسم لحي ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر،إلى أرض الشام، وبها قوم من العمالقة يعبدون الأصنام... "هـذه الصيغـة الأخيرة تعني أن عمرو بن لحي من الأزد من اليمانية. يميّز إبـن حـزم بـين إسمـين إذ يتحـدّث عـن عمـرو بـن لحـي عندمـا يتعلـق الأمـر بالشّـخصية ذات الـدّور المتصلـة بإسـتجلاب الأصنـام مـن الشّام(١٢٨)، ويتحدّث عن عمرو بن ربيعة بن حارثة بن عمرو مزيقياء حين يتعلّـق الأمـر بـأحد أبرز وجوه التاريخ الجاهليّ(١٢٩). في رواية إبن حزم يبدو وبشكل واضح، كما سـبق أن أشـرنا، أثر الحديث المتعلّق بعمرو بن لحي، ويوحي تناوله للمسألة بوجود جدل قديم جرى بين العلماء عن حول الشّكل المبتور لنسبة نسبة عمرو بن لحي(١٣٠). يشير البلاذري(١٣١)لعمـرو بـن لحـي بـن قمعة بن خندف، لكن عند تناول مسألة الحلف مع بني هاشم يتحدّث عن عمرو بن ربيعة(١٣٢)، في حين لا تشير سيرة إبن هشام(١٣٣) إلاّ إشارة عابرة ووحيدة لعمرو بن لحيّ...

بقيت فقط بعض الإشارات العابرة في المصادر تعيد إنتـاج بعـض مـن ملامـح الصـورة التّاريخيـة لعمرو بن لحي. يكتب إبن سعيد الأندلسي: "عمرو بن لحي بن حارثة بن مزيقيا الأزدي، هذا هـو النّسب المشهور عند اليمانية، ونسّابَ المعدية تجعله منه لشرفه وسمو ذكره في الجاهليـة، وتقـول إنـه عمرو بن لحي بن قمعة بن إلياس بن مضر" (١٣٤). بقي في علـم إبـن الكلبي كذلـك(١٣٥) مـا

يوحي بشرف الشّخصيّة من خلال القول ـ سواء كان ذلك صحيحا أو خاطئا ـــ أنّ عمرو بن لحيّ تزوّج أم خارجة تلك المرأة الأسطوريّة في التاريخ الجاهليّ.

سبب الخلل الطاغي على الإخبار أنّ تاريخ خزاعة كان في مفترق طرق كبير. خزاعة هي دون شك وريثة المعرفة الجاهليّة، لكن وقع الإخبار في دائرة التّحوّل الإسلامي وتولد إتجاه عام ـــ مثلما هو الحال دائما في محيط حدث تأسيسي ـ لنفي ما سبق لكن بطرق ملتوية وغير مباشرة، منها وضع الإرث الوثني على سجل فرع من خزاعة، وحصره أكثر من خلال ووضعه على سجل تلك الشّخصيّة الرّمزيّة للوثنيّة التي أصبح يمثّلها عمرو بن لحيّ الخزاعي. لم يكن ذلك ممكنا دون عدّة تقنيات يعسر حصرها منها فسخ صلات النّسب، و"التّصرّف في الحيز الزّمني بين عمرو وبين الفترة القريبة جدا من ظهور الاسلام. هذا ما سيتبيّن بشكل واضح في تقاطعات نسب قيلة الخزاعيّة مع نسب هاشم. وفي هذا "المناخ" لا يمكننا أن ننتظر إخبارا واضحا عن الصّلات المميزة بين بني هاشم وخزاعة، تلك الصّلات التي لم يقتصر أثرها على المرحلة القبإسلاميّة وإنّما أيضا إستمرّت بأشكال أخرى أثناء المرحلة النّضالية للإسلام النّاشيء(١٣٦).

الحصيلة عن حالة نضلة:

يغيب الدّليل من هذه الرّواية أيضا على وجود تاريخي لنضلة في الدّائرة القريبة من المجتمع المكّيّ، ويبدو هذا الفراغ معبّرا بشكل أكثر وضوحا عندما نستحضر أنّ الإتّجاه العام للرّواية هو التأريخ بشكل دقيق لدور الهاشميين في مكّة إذ نراها تتوقّف كثيرا في وصف دور عبد المطّلب وفي دور أبنائه في مكّة. معنى ذلك أنّه لو كان لنضلة بن هاشم دور في مكة في الجاهلية لإحتفظت به الرواية، ولكان إتّجاهها أن طوّعته ووضعته في سياق خدمة البيت المكي والدفاع على سنن إبراهيم، ولأسندته ربّما مرتبة ثانية بعد عبد المطلب. لكن تبدو الصّورة في مجملها صادقة، لأنّها لم تفتعل تاريخا لنضلة في الوسط المكّي القريشي.

نتيجة لذلك، يتّجه التّفكير إلى أنّ نضلة بن هاشم، كان من رجال بني هاشم، كما تشير رواية إبن دريد والبلاذري، لكن دوره جرى خارج الوسط المكّي القرشيّ، و ينفتح الإحتمال على أنّ حياته جرت بين أخواله من بني سلامان من قضاعة.

هذا في حدّ ذاته يمثّل سببا في تقلّص الإخبار: كان نضلة خارج دائرة إهتمام الرّواية التّاريخية بشكل عام لا فقط لأنّه لم تكن له سيرة في مكّة، ولكن أيضا لأنّ سيرته تتناقض مع البنية العامة للنّسب والّتي تقتضي أن تكون مكّة وقريش هي الموطن والإنتماء الأوحد لهاشم. سوف نتبيّن أن هذا "الغياب" من التّاريخ المكّي يشمل عناصر أخرى من ذريّة آخرين لهاشم من أمّهات آخرين، ومنهم أسد بن هاشم(١٣٧) و صيفي بن هاشم(١٣٨)،و أبو صيفي ين هاشم(١٣٩)، كما يشمل بعض ذرّية نضلة نفسه، ومنهم خاصّة الأرقم بن نضلة(١٤٠). **حياة كلّ هذه العناصر ـــ الّتي عاشت زمن الإيلاف أو ربّما بعده بقليل، تحيل من جديد على أرضيّة قبليّة وإجتماعيّة تبدو بعيدة عن دائرة تاريخ مكّة. ربّما في هذا ما يتكامل** مع فراغ آخر شعرنا به في مستوى سيرة هاشم في مكة زمن الإيلاف(١٤١). من هذه الزّاوية تتزايد الحظوظ في أن تكون حياة هاشم وفكره الدّاعي لإيلاف قريش الرّحلة، وإستمراريّته البشريّة في قسمها الواسع على الأقلّ قد وجدت في الوسط القبلي الموزّع بين يثرب وجنوبيّ فلسطين و"بلاد الشّام".

هل في سيرة أحد أبرز أبناء نضلة بن هاشم ما يدعم هذا الفهم العام؟

ـ ٥ ـ الأرقم بن نضلة بن هاشم:

تشير كتب النّسب لأحد أبناء نضلة بن هاشم، إسمه الأرقم بن نضلة، يسوق مصعب الزّبيري(١٤٢) إسمه في فقرة من كتاب نسب قريش يعنونها"بقيّة ولد هاشم بن عبد مناف"، ويقول أنّ **الأرقم كان من رجال قريش**. ترد نفس الإشارة في جمهرة النّسب لإبن الكلبيّ(١٤٣) حين يكتب: "**وولد نضلة بن هاشم: الأرقم، وكان من رجال قريش، ولاعقب له**"،كما ترد نفس الإشارة بواسطة إبن حبيب إلى أنّ الأرقم كان **من فتيان قريش**(١٤٤)، ويرد مثيلها بواسطة إبن دريد(١٤٥).

هاشم + أميمة

|

نضلة

|

الأرقم

جرت حياة الأرقم دون شكّ في زمن متأخّر عن زمن الإيلاف، إذ ينتمي للجيل الثّاني بعد "جيل الإيلاف"، وبتناول حياته نكون قد أخذنا في الإبتعاد نسبيًا عن زمن الإيلاف، لذلك نبحث في دوره فقط في حدود البحث عن دلالة ما، مكمّلة لصورة والده نضلة.

تبدو الرّواية، في شأنه هو أيضا، معرضة عن الإخبار. يتسرّع إبن الكلبيّ ومصعب في القول أنّ الأرقم لا عقب له، أو أنّ نسله قد إنقرض، لكنّ نفس هذه المصادر تذكر ذرّيّة للأرقم (١٤٦). يغيب ذكره من النّواة الوسطى للأدب التّاريخي العربي سواء في المصادر التّاريخيّة أو في المصادر اللّغوية أو الأدبية، والبحث المجرى في الكثير منها يؤكّد هذا الفراغ(١٤٧)، و يبدو ذلك مثيرا بالنّظر إلى أنّ الأرقم عاش زمنا أقرب للدّعوة الإسلاميّة إذ ينتمي للجيل الذي دخلت منه عناصر كثيرة دائرة الرّواية من خلال دورها في وقائع الجاهليّة القريبة أو الإسلام الأول. لا ترد سوى بعض الإشارات الّتي من الصّعب أن نجد لها مردودا تاريخيّا.

– ترد إشارة للأرقم بن نضلة في كتاب المنمق(١٤٨) "وكان الأرقم بن نضلة بن هاشم، نديما **لسويد بن هرمي بن عامر الجمحي**...". يحشر إبن حبيب هذه المعلومة ضمن فصل طريف عنوانه "النّدماء من قريش "، و يضيف إبن حبيب: "...و كان سويد أول من وضع الأرائك وسقى اللّبن والعسل بمكة"(١٤٩). قد تختصر قيمة ما يسوقه إبن حبيب على إيحاء جانبيّ، بأنّ الأرقم ربّما كان طرفا في تلك الحياة المترفة لتجّار مكّة في المرحلة القبإسلاميّة القريبة. هل كان من هذه النّخبة؟ هل كانت تجارته داخل مكة أم خارجها؟ وفي أي إتّجاه ومتى؟ تمنع محدوديّة الإخبار من كلّ توسّع.

– ترد إشارة لشعر للأرقم في سياق رواية من أدب المنافرات لإبن الكلبي ترد بواسطة إبن حبيب(١٥٠). يذكر أنّ أحد التّجار اليهود المترددين على مكة،كان جارا لعبد المطلب، وأن حرب بن أمية ألّب فتيانا من قريش على التّاجر اليهودي فقتلوه. فطالب عبد المطلب حرب بن أمية بدم جاره اليهودي، فلم يستجب له وأدّت الواقعة إلى المنافرة أي طلب التّحكيم .لا تورد الرّواية دورا للأرقم في الواقعة، لكن يورد إبن حبيب أبياتا منسوبة إليه يذكر فيها منافرة هاشم وأميّة، يساند بها عبد المطّلب:

وقبلك ما أردى أميّة هـــاشم   فأورده عمرو إلى شرّ مورد
فيا حرب قد جاريت غير مقصر   شآك إلى الغايات طلاّع أنجد

– ترد نفس الرّواية تقريبا من أدب المنافرات في أنساب الأشراف للبلاذريّ(١٥١) مسندة لإبن الكلبيّ، لكن تتغيّر أسباب الواقعة إذ تقول أنّ أميّة بن عبد شمس أراد أن يباري هاشما في إطعام قريش، ولمّا "عجز عن ذلك، شمت به ناس من قريش وعابوه لتقصيره، فغضب، ونافر هاشما...وجعلا بينهما الكاهن الخزاعي". يرد في رواية البلاذريّ البيت الأوّل من البيتين اللّذين يوردهما إبن حبيب، لكن يضيف بيتا آخر على قافية مختلفة يسنده للأرقم بن نضلة:

لما تنافر ذو الفضائل هاشم   وأمية الخيرات نفر هاشم

لا تعنينا في السّياق الحالي الواقعة في حدّ ذاتها، وقد يكون هذا الأدب في مجمله مجرّد إنعكاس للصّراع السّياسي المتأخّر بين بني أمية وبني العباس في عصور لاحقة(١٥٢)، ممّا يجعل من الصّعب القبول بمضمونها في شكل إخبار مجرّد من بلاغات جانبيّة قد تمثّل سببا لإفرازها من الأصل. لكن سواء كان الأمر حادثا أن متخيّلا يمكن إستقاء بعض التّعبيرات، ومنها هذا التّأكيد – ومن صلب الرّواية التّاريخية – على التّرابط الدمّي. يمكننا أن نرى فيها أيضا شهادة غير مباشرة على أنّ الأرقم عاصر عبد المطلب،رغم أنّه من الأقرب أن يكون أصغر منه سنّا. أمّا المضمون التّاريخي فلا يتعدّى حدود إثبات شكل من التآزر بين أفراد العائلة الهاشميّة، وأنّ هذا التآزر كان أيضا في إتّجاه دعم موقع العائلة في مكّة، وهو الجانب الذي يتّضح أكثر برواية إبن حبيب المتعلّقة بالحلف مع خزاعة، وبالدّور المسند للأرقم.

يسوق إبن حبيب نصّا عنوانه"حلف خزاعة لعبد المطّلب"(١٥٣)،يقول:

"وكان سبب حلف خزاعة لعبد المطّلب أنّ نفرا من خزاعة قالوا فيما بينهم: والله ما رأينا في هذا الورى أحدا أحسن وجها ولا أتمّ خلقا ولا أعظم حلما من عبد المطّلب وقد ظلمه عمّه حتى إستنصر أخواله، وقد ولدناه كما ولده بنو النّجّار فلو أنّا بذلنا له نصرتنا وحالفناه فأجمع رأيهم على ذلك فأتوا عبد المطّلب فقالوا: يا أبا الحارث،إن كان بنو النّجار ولدوك فقد ولدناك ونحن وأنت متجاورون في الدّار فهلمّ فلنحالفك، فأجاب، فأقبل بديل أبو ورقاء بن بديل العدويّ، وسفيان بن عمرو، وأبو بشر القميريّ، وهاجر بن عمير بن عبد العزّى القميريّ، وهاجر بن عبد مناف بن ضاطر،وعبد العزّى إبن قطن المصطلقيّ وخلف بن اسعد الملحيّ وعمرو بن مالك بن مؤمّل الحبتري في جماعة من قومهم، فدخلوا دار النّدوة فكتبوا بينهم كتابا، وأقبل عبد المطلب **في سبعة نفر من بني المطلب والأرقم بن نضلة بن هاشم وكان من رجال قريش والضحاك وعمرو ابنا صيفي بن هاشم** و لم يحضره أحد من بني عبد شمس ولا نوفل لليد التي كانت منهم، وعلّقوا الكتاب في الكعبة... قال وكتبوا كتابا كتبه لهم أبو قيس بن عبد ماف بن زهرة...فكان الكتاب هذا ما تحالف عليه عبد المطّلب **ورجالات بني عمرو بن خزاعة** ومن معهم من أسلم ومالك... "

تدفع هذه الرواية لشيء من التّوسع وتجاوز المتابعة لسيرة الأرقم بن نضلة في إتّجاه مستوى أشمل. **الضحّاك و عمرو** وكذلك والدهما **صيفي بن هاشم**، هما دون شكّ من العناصر التي

تنحدر بالنّسب من هاشم، من زواج آخر له في الخزرج من **هند بنت عمرو بن ثعلبة**(١٥٤)، وستثبت دراسة هذه الصّلة أنّ حياة هذه العناصر جرت في يثرب (١٥٥).

مضمون الرّواية يبدو متنافرا مع أعمّ المستويات التّاريخيّة. من ناحية أولى يصعب التّوفيق بين قيام هذا الحلف بين العناصر الهاشميّة (يتزعّمها عبد المطّلب) و عناصر من خزاعة، مع وجود ترابط دمّي حقيقي وفاعل بين الهاشميين وقريش. معنى ذلك أنّه يبقى من غير المفهوم أن تتحالف عائلات من قريش مع عائلات أوفروع خارجيّة عن قريش في حين أنّها تنتمي إليها. ومن ناحية ثانية، يبلغ هذا التّنافر أقصاه إذا تذكّرنا أنّ قريش و في هذه المرحلة بالذّات يجب أن تكون قطعت أشواطا في بلورة نظام الإيلاف ، وأنّ هذا الإيلاف كان ثمرة تعاون بين هاشم وإخوته نوفل وعبد شمس والمطلب.

يقتضي قبول ما يسوقه إبن حبيب ـ والّذي لا نرى سببا لإفتعاله ـ تقليص روابط بني هاشم مع قريش إلى أدناها، كما يقتضي أيضا تقليص التّرابط الإجتماعي القريشي الحاصل بالإيلاف إلى أدناه، والتّراجع عن أن تكون مكّة قطعت أشواطا كبيرة في التّقدّم ودمج القبائل العربية تحت قيادة قرشيّة. لكن هذا بالضّبط ما تقوله رواية نشأة الإيلاف كما حفظتها لنا كتب التفاسير(١٥٦). قريش لم تكن منشأ للإيلاف، وهاشم كان سيّدا في قومه وجاء إلى مكّة لحث أهلها على التّجارة. وهذا ما يلتقي أيضا مع الصّورة الّتي يعطيها نصّ إبن حبيب لإجتماع ضمّ كلّ العناصر الهاشميّة البارزة، ومنهم الضّحّاك.

لكن يغيب التنافر إذا إعتبرنا أنّ هاشما كان له الدّور التأسيسي للإنفتاح التّجاري القرشي، وأنّ العائلة الهاشميّة كان لها دور متقدّم في التّجارة منذ زمن هاشم. يمكن في هذه الحال أن تكون مرحلة الحلف مع خزاعة مثّلت مرحلة الإتّجاه نحو التّنظيم السّياسي للوسط المكّي، بالتعاون بين الهاشميين من ناحية (الذين كانت لهم أولويّة أصليّة في المشروع التّجاري) وبين عناصر من خزاعة كانت لهم ربّما سابقة في التّجربة السّياسيّة في مكّة. تلاقي إرادة الهاشميين مع إرادة عناصر من خزاعة كانت لهم سابقة في الشّأن السياسي المكّي يبدو أمرا مقبولا، وليس من المستحيل أن يكون للأمر بعدا عقائديّا، ومن المنتظر أن تتكتم الرّواية علىَ هذه الأبعاد. من الأكثر يسرا أنّ نقرأ الحلف كمرحلة متقدّمة من دمج قريش في التّجارة القوافليّة في زمن لم يكن لها بعد الوعي الكافي لإفراز فكر سياسي مكمّل للإيلاف.

بهذا الشّكل يمكن وضع واقعة الحلف في سياق تاريخيّ مقبول، وفهم حضور ممثّلين عن مختلف الشّخصيّات الهاشميّة ومنهم الأرقم بن نضلة، وهناك ما يسمح بتصوّر أنّ الأرقم كان ممثّلا لوالده نضلة بن هاشم في وقائع الحلف مع خزاعة لأنّ العناصر الأخرى المنحدرة من هاشم كانت أيضا تنتمي لجيله (الضّحاك وعمرو). سواء إن كان نضلة أدرك زمن الحلف أم مات قبل ذلك، يوجد في التّقاليد العربيّة ما يشهد بوجود تواصل يبلغ حدّ التّكامل بين الدّور التّاريخي للإبن ووالده (١٥٧). من هذا المنظور تكتسب تلك الإشارات التي حفظتها كتب الأدب والقائلة أنّهم كانوا من رجال بني هاشم كلّ قيمتها التّاريخية(١٥٨).

– ترد إشارة أخرى للأرقم بن نضلة في سياق النّسب، تتمثّل في أنه تزوّج **خلدة بنت أسد بن هاشم**(١٥٩) وأسد إبن هاشم — مثلما ستكشف ذلك دراسة سلالة أخرى لهاشم من قيلة الخزاعيّة(١٦٠) يغيب حضوره من الوسط المكّي في حين تتوفر بعض الشّواهد على أنّ حياته التّاريخية جرت في محيط بني المصطلق من خزاعة، ويمكننا أن نرى في هذه الصلة ـ مرّة أخرى — شكلا من التّرابط بين العناصر الهاشمية.

أميمة القضاعيّة + هاشم — قيلة الخزاعيّة+ هاشم

أميمة القضاعيّة + هاشم	قيلة الخزاعيّة+ هاشم
ا	ا
نضلة	أسد
ا	ا
الأرقم ————————	**خلدة**

– يبقى في حيّز كتب النّسب(١٦١) إشارات لذريّة الأرقم المتمثلة في ثلاث نساء: الشّفاء، هند وأمّ جميل، لكن تناول سيرتهنّ تبعدنا كثيرا عن زمن الإيلاف.

الفصل الثّالث:

قيلة، الجزور، بنت عامر بن مالك بن جذيمة، وهو المصطلق من خزاعة.

على ضوء ما سبق يصبح من شبه المنتظر ألاّ توجّه الرّواية التّاريخية إهتماما كبيرا لقيلة بنت عامر، بما أنّ الصّلة الزّواجية الرئيسيّة لهاشم ـ كما يريد أن يعكسها الإتجاه العام للمصادر ـ هي صلته مع سلمى بنت عمرو الّتي منها ينحدر عبد المطّلب(١)، سواء بواسطة تركيز الإخبار على هذه الصلة أو ـ بشكل غير مباشر ـ بواسطة الفراغ في الإخبار عن الصلات الأخرى. تغيب كلّ إشارة لقيلة بنت عامر بن مالك من قسم هام من النّواة الوسطى من أدب النّسب الّتي يمثلها إبن الكلبي (٢)، وإبن حبيب(٣) وإبن حزم (٤) كما من مصادر كثيرة من مصادر التّاريخ العام مثل الطبري(٥) أو إبن سعيد الأندلسي(٦)، ولا شكّ أن المصادر المتأخرة لا تشير إلى هذه الصّلة الدميّة لهاشم مع بني المصطلق من خزاعة.

رغم هذا، ترد إشارات عابرة في بعض المصادر، في سياق نسب هاشم، لقيلة بنت عامر كإحدى زوجات هاشم. من هذه المصادر السّيرة النبويّة لإبن هشام (٧)، والطبقات الكبرى لإبن سعد (٨)، ونسب قريش لمصعب الزبيري(٩)، وأنساب الأشراف للبلاذري(١٠)، وتاريخ اليعقوبي(١١)، وتبدو هذه الإشارات، ورغم صبغتها الهامشيّة،كافية للتّدليل على الوجود التاريخي لهذه الصلة لهاشم مع خزاعة. تركيز رواية النّسب والتّاريخ على الصلة الرئيسية (سلمى، أم عبد المطلب)، ووجود ما يشبه الإرادة الواعية لتقليص أثر كلّ صلة أخرى يمكن رؤيتها كعناصر فيها ـ بشكل غير مباشر ـ ضمان إضافيّ على صحة هذه المعلومات. ما سيرد من إشارات أخرى في طيات الرّواية التّاريخية المختلفة، وبشكل لا إرادي أحيانا(١٢)، حول ذرية هاشم من قيلة، سيمثّل ما يشبه الضّمانات للأسس التّاريخيّة لهذه الصلة. سوف يكون من الهام إذا ـ كما هو الحال بالنسبة للصّلة السّابقة ـ إستجماع ما "وصل" في المصادر، ومن ثمّة التأمّل في آليات الرّواية وتصرّفها فيها، بغاية الوصول للطّبقة التّاريخيّة وإستعادة السّياق التّاريخيّ وإثارة دلالات كلّ ذلك على زمن الإيلاف. سوف نلاحظ أن بعض العناصر من ذرية هاشم من قيلة دخل دائرة الرّواية بفعل وجود

تقـاطع مـع أواصـر قرابـة أخـرى، دخلـت بدورهـا دائـرة الرواية بقـوّة لأنّهـا مـن صلـب التّاريخ الإسلامي، نذكر منها مثلا عليّ بن أبي طالب(١٣).

ـ ١ ـ ضبط التّسمية:

يبدو أنّ عناصر التّسمية لم تكن موضوع إختـلاف كبـير بـين المصـادر، وليـس هنـاك مـا يدفـع لتحقيق في جزئيّات التّسمية مثلما كان الحال في شأن أميمة بنت عبـد ودّ، حين إستوجب الأمر مراجعـة لمختلـف الصّيـغ الـواردة في المصـادر، بغايـة الوصـول لشـكل التّسـمية الأقـرب للصّحّـة، والكشف عن البعض من الأسباب التي قد تكون وراء الإختلافات الواردة (١٤).

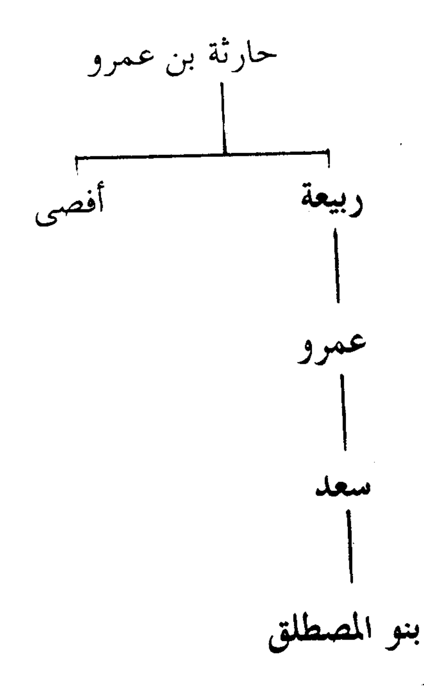
يرد إسم قيلة ونسبتها في جمهرة النّسب لإبن الكلبيّ(١٥) **قيلـة، وهـي الحـرور بنـت عـامر بـن مالك بن جذيمة، وهو المصطلق من خزاعة،** ولا تلاحظ إلاّ فروق طفيفة في الرّوايـات المسـندة أو المنقولة عن أدب إبن الكلبي. يتحدث إبن سعد(١٦) مثلا، وبإسناد لإبن الكلبي عن "**قيلة، وكانت تلقب الجزور بنت عامر بن مالك بن جذيمة**". يشير البلاذريّ(١٧) في رواية غير مسندة لكن مـن الواضـح أنّهـا مـن أثـر إبـن الكلـبي إلى: "**قيلـة وهـي الجزور بنـت عـامر بـن مـالك بـن جذيمـة المصطلق،من خزاعة**. يشير إبن هشام أيضا لـ :"**قيلة بنت عامر بن مالك الخزاعـي**" (١٨).سبق أن لاحظنا أنّ إبن هشام ـ فيما يتعلّق بنسب هاشم ـ لا ينقل عن إبن إسحاق، ويـورد الصّلات الزّواجيّة لهاشم دون إسناد، وتوحي عناصر التّسمية أنّ الرّواية من أثر رواية إبن الكلبي.

لكن وصلتنا صيغة أخرى ليست من آثار إبن الكلبي، يمكن إعتبارها رافدا مستقلا، وهي روايـة مصعب الزبيري لنسبة قيلة. يتحدث مصعب عن "**قيلة ويقال لها "الجزور" لعظمتهـا، بنـت عـامر بن مالك بن المصطلق، وإسمه جذيمة، إبن سعد إبن عمرو بن ربيعة بن حارثة مـن خزاعـة**(١٩). لا تتعارض هذه الصّيغة مع الصّيغة الواردة بواسطة إبن الكلبي أو من نقل عنه، لكنّهـا تمثـلّ شـكلا أكمل في مستوى النّسبة، وتوصلنا إلى الفرع أو العائلة الخزاعية التي تنتمي إليها قيلة. تتمثل قيمتهـا إذا في أنها ستمكننا من ربط النّسبة ـ لا فقط بالقبيلة بشكل عـام مثلمـا هـو الحال في روايـة إبـن الكلبي ـ وإنما بالوسط العشائري والعائلي الدّقيق. بواسطة ما يـرد في مصعـب يصبـح مـن الممكـن ربط هذه النّسبة مع الشّجرة العامّة لنسب خزاعة كما ترد عند إبن الكلبي وإبن حزم(٢٠).

ـ ٢ ـ من التّسمية إلى العشيرة:

يطرح نسب خزاعة، مثل نسب أي قبيلة أخرى، جملة من المسائل التي لا يمكن تجاوزها بسهولة، منها "التأريخ المستحيل" لتفريعات النّسب: متى وإبتداء من أي تاريخ يمكننا الحديث عن جماعة لها إستقلال نسبي عن مجمل القبيلة؟ أي أثر كان للتّطورات الإقتصادية الإجتماعية على مستوى الترابط الدمّي والبشريّ؟ كيف يمكن التأريخ لصلات خزاعة مع العالم القبليّ، ناهيك عن التأريخ لفصيل من خزاعة؟ هل إن ما يورده إبن الكلبي يطابق الواقع التاريخي، وفي أي مرحلة إذا كانت القبيلة بالتّعريف كيانا متحولا؟ أشرنا سابقا إلى أن لا وجود لحل جملي لهذه المسائل، وكل ما يمكن عمله هو الإحتفاظ بهذه الأسئلة في العمق، ومع محاولة الإحاطة بالمسألة بشكل تدريجي بتناول المستوى الجزئي من النّسب، والإكتفاء أحيانا بحلول جزئيّة في إنتظار إكتمال معالم الصّورة.

ترد في إبن الكلبي وإبن حزم من بعده شجرة نسبية لخزاعة، لكن الرواية تطرح أكثر من مسألة. تتشكل خزاعة في رواية إبن الكلبي(٢١) من فرعين، ينتمي كلاهما إلى حارثة بن عمرو بن [مزيقياء] بن عامر وهو ماء السماء (من الأزد إذا من اليمن)،وهما **ربيعة** [وهو لحي] **وأفصى** (وهما خزاعة). من الفرع الأوّل ينحدر بنو ربيعة، وإليهم ينتمي **بنو المصطلق** ومن بني المصطلق تنحدر **قيلة**.



بوجه عام معلوم أن إبن الكلبي، ومؤلفي كتب النّسب بوجه عام، لا يقتصرون على إيراد التّفريعات العامة للقبيلة والعائلات والفروع المكونة لها، بل يحشرون في طيات النّسب بعض الإشارات المتّصلة بمختلف أوجه الحياة الجاهلية، ومنها إشارات لها أحيانا الكثير من القيمة التّاريخية(٢٢). إذا نظرنا إلى المادّة الّتي يوردها إبن الكلبي لنسب خزاعة بشكل عام، يمكن الإعتقاد بأنّ إبن الكلبي وجّه إهتماما كبيرا لنسب هذه القبيلة وأخبارها. لكن إذا تأملنا بشكل دقيق في توزع هذه المادة على الفروع أو العائلات المختلفة، أوّل ما يثير الإنتباه هو التّوزّع المتفاوت للمادة التّاريخية، سواء بين التّفريعات الكبرى المختلفة أو بين العائلات المنتمية للفرع الواحد.

إذا ركزنا النّظر في المادّة المتعلقة ببني **عمرو بن ربيعة** ــ وهو المستوى الذي يعنينا قبل غيره نظرا لصلته القريبة من نسب قيلة زوجة هاشم ــ ، نلاحظ أنّ إبن الكلبي يفرّعهم لخمس "عائلات" كبرى هي: **كعب**، **عوف**، **مليح**، **عديّ**، **سعد**، مثلما تظهر ذلك الشّجرة النّسبيّة الموالية. يورد إبن الكلبي في إطار النّسب ما توفّر لديه من أخبار". لكن إذا قارننا، ولو في المستوى الكمّي، بين ما يرد بشأن العائلات المختلفة، لاحظنا، من جديد، ودون عناء تفاوتا في توزّع المادّة التّاريخيّة. يمكن تلخيص بيانات إبن الكلبيّ على الشّكل التّالي، **مع الإحالة بالأرقام للشّجرة النّسبيّة في الصّفحة الموالية.**

(١) "الذي بحّر البحيرة، وسيب السائبة، ووصل الوصيلة، وحمى الحامي، وغيّر دين إسماعيل عليه السلام، ودعا العرب إلى عبادة الأوثان...كان صاحب الكعبة، وإنما صارت إليه من قبل أمه فهيرة الجرهمية، كان أبوها آخر من حجب من جرهم، وقد حجب عمرو"(٢٣).

(٢) "صاحب الكعبة"(٢٤).

(٣) "حجب الكعبة"(٢٥).

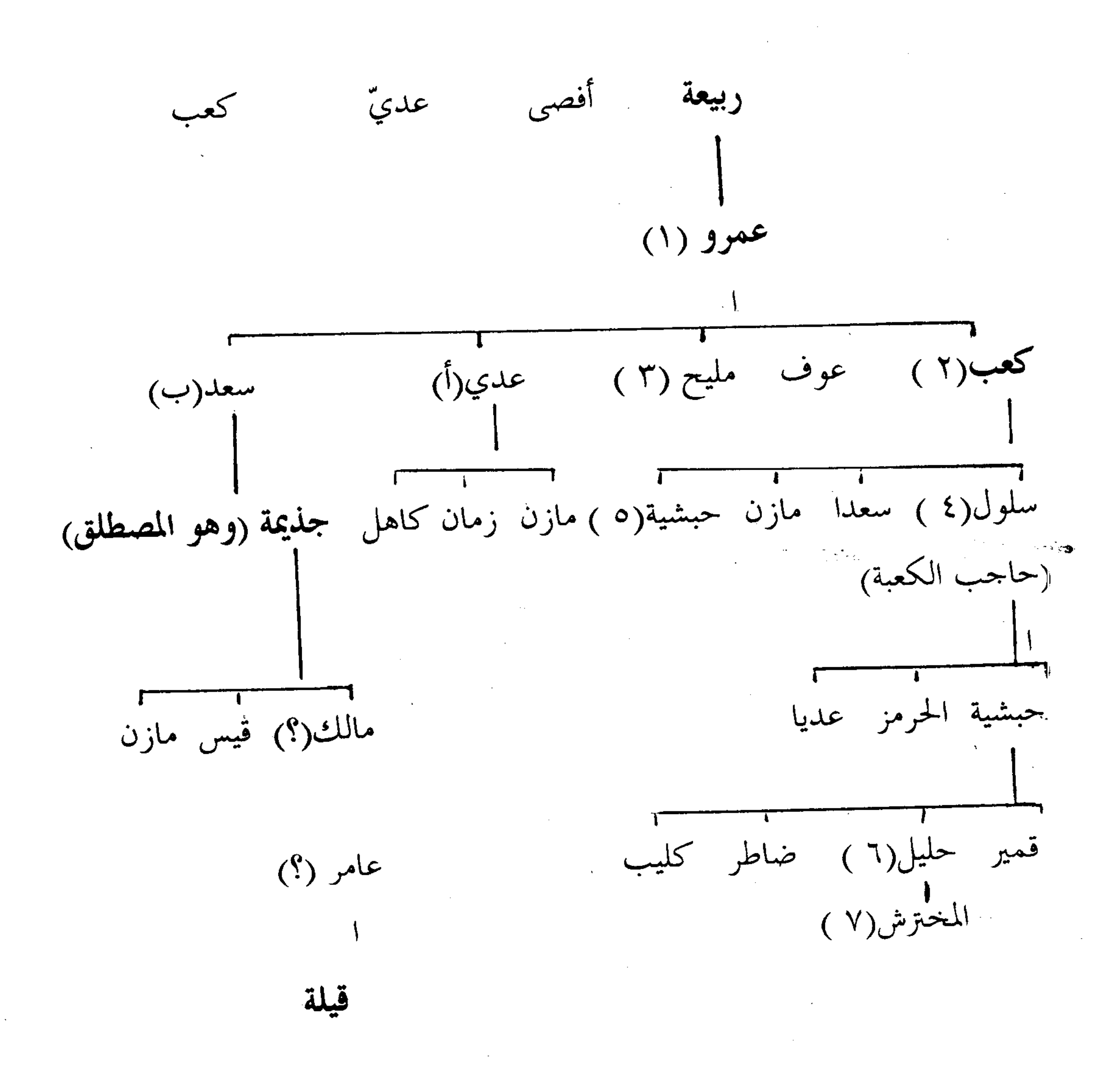
(٤) "حاجب الكعبة"(٢٦).

(٥) "حاجب الكعبة"(٢٧).

(٦) "صاحب الكعبة، وتزوج قصي بنته حبّى"(٢٨).

(٧) "وهو أبو غبشان حجب...خدعه قصي عن البيت، وهو آخر من حجب البيت من خزاعة"(٢٩).

حارثة بن عمرو بن مزيقياء بن عامر بن ماء السماء... إمرئ القيس بن ثعلبة بن مازن بن **الأزد**.



تنبيه: نحيل القاريء لشجيرة النّسب في شكلها الأكمل في الملاحق.

ما يمكن ملاحظته أنّ الإخبار يتركّز على **بني كعب** وفي درجة ثانية على **بني مليح**، ولا يبدأ الإخبار عن **عديّ** إلاّ بعد الإسلام إذ يبدأ إبن الكلبي بالقول: ..منهم بديل بن ورقاء... إلخ (٣٠).كذلك الأمر في الإخبار عن **بني سعد**، لا يتعلّق إلاّ بفترة ما بعد الإسلام. يكتفي إبن الكلبي، بالنّسبة للمرحلة الجاهليّة من حياة بني سعد بسياقة بعض الإشارات لروابط الأمومة ويقول إبن الكلبيّ: " أم كعب وعوف و مليح: تماضر بنت الحارث بن ثعلبة بن دودان بن أسد ، أم عدي رهم بنت كاهل بن أسد. أم سعد، خارجة بنت سعد بن عبد الله بن قداد البجليّة، الّتي يقال لها أسرع من نكاح أم خارجة".

ما يمكن ملاحظته أيضا أنّ إبن الكلبيّ يعلم أنّ بني سعد ينحدرون بالأمومة من صلة مستقلّة عن الفروع الثّلاثة الأخرى، ورغم ضعف القيمة التّاريخية لهذه المعلومة فإنّها قد تمثّل دليلا على أنّ المعرفة المنقول عنها كانت فيها دراية دقيقة بنسب خزاعة(٣١).

لا تغيب الحجّة على أنّ المادّة التّاريخية والإجتماعيّة الّتي يسوقها إبن الكلبّي في سياق النّسب لا تتوزّع بشكل متكافيء: في حين يخصص إبن الكلبي عدة صفحات لنسب بني كعب، تغطّي ١٥٥ سطرا، يذكر فيها أشهر رجالهم سواء في الجاهلية أو الاسلام، لا يخصص لبني سعد ـــ الذين ينحدر منهم جذيمة (المصطلق)،الذي منه تنحدر(مبدئيا على الأقل) قيلة الـتي تزوجها هاشم ـــ إلا فقرة صغيرة تغطّي ١٣ سطرا(٣٢)

الحصيلة أنّ التّقنين النّسبي ـ رغم إيحائه بشكل من الشّمولية في الإخبار التّاريخي من خلال تطرّقه للمعطى البشري والإجتماعي ـ ليس أكثر من وثيقة، ومثل أي وثيقة لا يغطي الواقع التاريخي إلا بشكل جزئي. ستمثّل هذه النتيجة ـ في مرحلة ثانية ـــ مبررا للتأمل والبحث عن أسباب ممكنة لهذا الفراغ، ودافعا لتصوّر الضّغوط الخارجيّة العامة، الّتي يمكن أن تكون وجّهت الإخبار وكانت سببا في هذا الفراغ.

ما قد يعطي أسسا أقوى لهذه الملاحظة أنّ ما يرد في شأن بني المصطلق من خزاعة، إضافة لمحدوديّته، لا ترد فيه أيّة معلومة تاريخيّة ذات قيمة عن بني المصطلق (أي جذيمة)، ولا عن بني مالك جذيمة، ولا عن إبنه عامر بن مالك(والد قيلة وصهر هاشم). لا ترد إلا بعض المعلومات الهامشية التي وجدت أهمية في نظر إبن الكلبي أو في نظر من نقل عنه أهمية تبعث على الريبة إذ

يقول(٣٣): **"وولد سعد بن عمرو بن ربيعة بن حارثة جذيمة ،وهو المصطلق، بطن وانما سمي المصطلق لحسن صوته،وكان أول من غنى من خزاعة وعامرا وهو الحيا، بطن سمي الحيا لأنه حيا قومه...وولد المصطلق بن سعد مالكا، وقيسا، ومازنا...فولد قيس بن المصطلق غوية،ومغويا..."** بعد هذا يذكر إبن الكلبي بعض رموزهم في الجاهلية: شريفهم حلحلة بن قديد، وشاعرهم العربد بن نضلة، ثم لا يغفل الإشارة إلى أن جويرية بنت الحارث زوج النبي تنتمي اليهم. يمكن توزيع هذه المادّة على مضمونين إثنين: مضمون أول، بمثابة مضمون إتنوغرافيّ، يتمسك ببعض الخصائص ذات الطّبيعة الثقافيّة مثلما هو واضح في قوله: " وإنما سمّي المصطلق لحسن صوته، وكان أول من غنّى من خزاعة"، ومضمون ثان، تاريخيّ هذه المرّة، "ينير" شيئا من دور بني المصطلق في الإسلام. إذا كان المضمون الثّاني متّصلا بالعصر الإسلامي، وطبيعي التعريج عليه في كل المصادر، فإن في المضمون الأول ما يوحي بوجود إرادة في ملء فراغ ما، إلى حدّ يشعرنا بإرادة في الحياد وعدم الإخبار. ما يمكن أن يكون سندا جدّيا لهذا الشّعور بالفراغ أنّه يلتقي مع فراغ آخر ــ كنّا لاحظناه ــ يتعلّق بسيرة قيلة الخزاعية نفسها.

ما يعمّق هذا الشّعور بالفراغ أنّ إبن الكلبيّ لا يقدم بني المصطلق كعائلة مغمورة، ويعطي بعض الشّواهد على تميّزهم. لكن تبدو شواهد الوجاهة والتميّز محصورة فيما يشبه التّاريخ الثّقافي العام كما رأينا. لم "ينفلت" إلاّ عنصر واحد يشهد على أهميّتهم هو زواج هاشم منهم، وزواج الرّسول محمّد منهم أيضا في مراحل لاحقة.

تدفع كلّ هذه العناصر للشّعور بأن الفراغ الموجود في رواية إبن الكلبي،هو فراغ في الرّواية. ماذا يمكن أن تكون تلقّت الرّواية من ضغوط ــ سواء زمن إبن الكلبي أم قبله ــ جعلتها تنحسر وتختصر على سياقة مادّة ثقافيّة لتعوّض" ربّما مادة تاريخيّة كانت متداولة؟ سيدفعنا هذا السّؤال الأخير ــ في مرحلة ثانية ــ لبلورة بعض الفرضيّات وإختبار سلامتها(٣٤).

لكن قبل ذلك هل تعطي المصادر الأخرى إنارة جدّية لصلة بين بني المصطلق و"قريش" في بداية القرن الخامس؟

إذا كانت الغاية محاولة الصّعود الإرتدادي في الزّمن التّاريخي والإقتراب من الفترة التي جرت فيها الصّلة بين هاشم وبين بني المصطلق أي حوالي النّصف الثّاني من القرن الخامس، وليست كتابة مستخلص عام لتاريخ عام لبني المصطلق من خزاعة ــ على شاكلة المعاجم القديمة، الجامعة للأخبار المتناثرة في المصادر ــ ليس من المنتظر أن تتجاوز قيمة المادة الواردة في مصادر النّسب، ما أورده إبن الكلبيّ. وفعلا لا تختلف الشّجرة الّتي يوردها إبن حزم لبني المصطلق (٣٥) عما ورد بشكل

مباشر في أدب إبن الكلبي، وما من شكّ في أنّ مصدر القسم الأكبر منها هو إبن الكلبيّ(٣٦).
يعدد إبن حزم بطون خزاعة، لكن عندما يصل إلى **بني سعد بن عمرو**، أي الفرع الذي تنتمي إليه قيلة، لا يضمن نصه أي معلومة تاريخية ذات بال إذ يكتب (٣٧):

"ولد سعد بن عمرو: الحيا، و المصطلق : إسم الحيا عامر، وإسم المصطلق جذيمة. منهم أم المؤمنين جويرية بنت الحارث بن أبي ضرار،وإسمه حبيب، بن الحارث بن عائذ بن مالك بن جذيمة؛ وأخوها عمرو بن الحارث، له صحبة."

من رواية إبن حزم تختفي ـ مثلما هو واضح ـ ملامح "التاريخ الثقافي " التي وردت في رواية إبن الكلبي، وتغيب كلّ إضافة قد تساعد على الوصول إلى تاريخ دقيق لبني المصطلق.

أمّا كتب السّير والتّاريخ العام فرغم أنّها شملت مبدئيا تاريخ الجاهلية، فلا يبدو أنّها مساعدة على تناول دقيق للتّاريخ القبليّ، إذ تختصر على الوقائع ذات الصّلة بالدّعوة المحمّدية وبدولة الإسلام، أو أحيانا ببعض وقائع الجاهليّة القريبة. لا ذكر مثلا لبني المصطلق من خزاعة في تاريخ الطّبري إلا إبتداء من غزوة المريسع، غزوة بني المصطلق من خزاعة(٣٨). لا يرد في طبقات إبن سعد أيضا إلاّ ما يتّصل بوقائع من المرحلة الإسلاميّة من أهمّها دائما غزوة بني المصطلق من خزاعة، السّنة الخامسة من الهجرة (٣٩)، مع إشارات أخرى لا تتيح إعادة بناء تصور للعلاقة بين هاشم وبين بني المصطلق(٤٠)، وصولا لزواج الرسول محمد من جويرية بنت الحارث بن أبي ضرار(٤١).أما إبن هشام(٤٢) فلا يتضمن أكثر من إشارة إلى أن بني المصطلق كانوا من حلف الأحابيش، وإشارة أخرى إلى غزوة بني المصطلق.

مجمل الأدب التّاريخي يستعيد هذه المعطيات المتأخّرة والعامّة الّتي حوتها السّير الأولى، لا تستثنى بشكل خاص إلاّ أدبيّات إبن حبيب، وريثة الأدب الإخباريّ، إذ تتسم بشيء من التّناول الدّقيق للأحلاف الجاهلية، ولا شكّ أنّ فيها مواد من أدب الضّائع لإبن الكلبي. وصول مادة تاريخية أوفر في أدب إبن حبيب ـ رغم أنها مثلما سنرى ذلك متأخرة عن الزّمن الذي جرت فيه الصّلة بين هاشم وبين بني المصطلق ـ وغيابها من الواصل إلينا من أدب إبن الكلبيّ(٤٣) في حيّز النّسب، قد يمثل إيحاء إضافيا على أنّ علم إبن الكلبيّ بشؤون الجاهليّة، كان أكثر إتّساعا، وأنّ المادّة الّتي يوردها إبن الكلبي في جمهرة النّسب ونسب معدّ هي مادة مختزلة ومختصرة.

يورد إبن حبيب عدة روايات تتصل بالدّور التاريخيّ لبني المصطلق في مكة في وقائع حروب الفجار، أواخر القرن السّادس. في"خبر يوم ذات نكيف"، وهي وقعة من حروب الفجار، أواخر القرن السّادس ، يرد دور واضح لبني المصطلق من خزاعة إلى جانب القرشيين، يقول:

"...فإجتمعت قريش على قتالهم وحبشوا يومئذ الأحابيش والأحابيش بنو الحارث بن عبد مناة بن كنانة والقارة بنو الهون بن خزيمة وهم عضل والديش وهم القارة وبطونها كلها **وبنو المصطلق من خزاعة**، وذلك لأنهم كانوا حلفاء لبني الحارث بن مناة فدخلوا معهم،فلمّا إلتقوا الناس... "(٤٤). ترد إشارة أخرى لدورهم في أخبار الفجار الرّابع، فجار البراض من حروب الفجار(٤٥) : "...وعلى الأحابيش وهم الحارث بن عبد مناة بن كنانة وعضل والقارة والديش والمصطلق من خزاعة لحلفهم بلحارث بن عبد مناة،الحليس بن يزيد أخو بني الحارث بن عبد مناة وسفيان بن عويف فهما قائداهما...".

إشارت عرضيّة أخرى كثيرة تدلّ كلّها على قرب بين المصطلق من "الشأن المكّي"،كما في سياق وصيّة الوليد بن المغيرة(٤٦) أو في رواية أخرى(٤٧) تتعلق بنشأة حلف الأحابيش، وتجعل نشأة الحلف على صلة ما بالنّشاط التّجاري، من خلال دور لأحد التّجار المتردّدين على مكة من رجال بني الحارث عبد مناة بن كنانة، حين سخط لخوف المكيين من بني بكر وحث بني الحارث بن عبد مناة الذين دعوا بدورهم بني المصطلق والحيا بن سعد بن عمرو، وتحاثوا جميعهم على نصرة قريش. لا ترد أيّة جزئية تساعد على التأريخ للواقعة بشكل دقيق وتوحي بنية الرّواية بأنّها أقرب إلى القصص الذي بقي في ذاكرة الرّواة عن مرحلة تعاظم قوة القرشيين، إذ تبدأ بشكل قصصي يتردد كثيرا في الوقائع الّتي عرفتها مكّة في النّصف الثّاني من القرن السّادس، حين يسند الدور الرئيسي إلى تاجر كان يتردد على مكة، وكان له موقف إيجابي من تجارتها(٤٨).

-- ترد عند إبن حبيب رواية واحدة (من خارج أدب إبن الكلبيّ، وبإسناد لإبن أبي ثابت) تثير الصّلة بين قريش وبني المصطلق من خزاعة، وتعيد الصلة بين بني المصطلق وقريش **لزمن قصيّ**. يقول(٤٩): "لما غلب قصي على مكة وغلبت قريش وكثرت وتفرق عنها من كان ينصرها من قضاعة وأسد، قلّت قريش وخافت بكرا فبعث **عبد مناف** إلى الهون بن خزيمة والحارث بن عبد مناة فأجابوهم فبعثت بنو الحارث إلى المصطلق والحيا فأجابوهم، فأقبلت الهون يقودها أبو ضرار بن مالك وأقبلت الحارث يقودها شيظن بن عمرو أخو بني أحمر وخرج عبد مناف إليهم فحالفهم...."

هل يمكن أن يؤشر مضمون الرّواية لوجود حلف قديم؟ هل إنّ الرّواية نقلت معطيات متأخّرة وأعادت تركيبها في زمن عبد مناف لتعطي سندا تاريخيا أقوى للصلة بين قريش وخزاعة؟. شخصية عبد مناف تبدو شخصية غامضة وباهتة ولا تسند له الرّواية بشكل عام أي صورة واضحة المعالم(٥٠).

يغيب بشكل تامّ ما يتيح عودة جدّيّة لطبيعة العلاقة خلال القرن الخامس. تعكس الرّواية صلة قوية لبني المصطلق بالشأن المكّي، وما من شكّ في أن الصّلة بين مكة والعناصر الخزاعية قد تطورت، في مرحلة متأخّرة، بفعل الصّلات التّجاريّة الضّروريّة، لا سيما أنّ مواطن بني المصطلق

كانت على الطّريق السّاحلي طريق التجارة القرشية (٥١). يعكس جانب من الرّواية مناخ حروب الفجار وحاجة المكّيين للدفاع عن قريتهم ، وهي مرحلة متأخّرة عن مرحلة نشأة الإيلاف، إذ جرت حروب الفجار أواخر القرن السادس،حوالي سنة ٥٨٥م ـ ٥٩٠م (٥٢).

يوصلنا التقصيّ لنفس النّتيجة: لا تحوي المصادر ما يساعد على "تأطير" الصّلة الدّمية بين هاشم وبني المصطلق، ذلك التّاريخ المفقود من رواية إبن الكلبي(٥٣)، ولا تسوق أيّة إنارة جدية للإطار التّاريخي للقرن الخامس. أمام هذا الفراغ لا يبقى إلاّ مجال لتصوّر أسباب الضّغوط الّتي يمكن أن تكون تلقّتها الرّواية، ونأخذ إتّجاه الإفتراضات.

ـ ٣ ـ الإطار الذّهني والثّقافي للرّواية: بعض الإفتراضات:

الإفتراض الأوّل: إتّجاه الرّواية إلى حماية الوحدة الإجتماعيّة لقريش:

نبدأ بسؤال فيه الكثير من المرونة: هل إنّ الفراغ في الإخبار عن المراحل القديمة من تاريخ قريش بشكل عام (ومنه الإخبار عن الصّلات بين هاشم وبني المصطلق من خزاعة) هو فراغ يمكن وضعه على سجلّ أقدميّة المرحلة؟ أم أنّه فراغ في التّوثيق حدث في مراحل لاحقة، وأخذ شكل الإنحسار التّدريجي لكلّ ما لم يعد ينسجم مع البلاغ التّاريخي العام، الذي من عناصره الرئيسيّة التأكيد على وحدة العنصر القرشيّ، وعلى صلته المستمرّة بمكّة منذ زمن قصي على الأقلّ؟

ما يبدو لنا أقرب للتّصوّر ـ مثلما عبرنا عن ذلك في شأن الصلات الأخرى لهاشم ـ أنّ هذه الصّلات القديمة، لا يمكن أن تكون غابت، وبهذه السّرعة من القصص المتداول زمن الدّعوة الإسلامية وبعدها، لأنه من ناحية لم يمض عليها أكثر من قرنين من الزّمان، ومن ناحية أخرى لا بدّ أنّها كانت موضوعا لتنشيط في المرحلة التي عقبت إنتصار الدّعوة الإسلامية، في سياق تلك المباريات الحثيثة بين القبائل أو الفروع القبليّة لإحتلال مكانة ما وسط النّخبة الجديدة الّتي أصبح يمثلها أهل مكة. نتيجة لذلك، **تبدو أسباب الفراغ منحصرة في مستوى التّوثيق** لهذه الصلات، أي في مستوى المصادر الّتي بين أيدينا أي إبن الكلبي ومصعب الزبيري والتّي ليست إلاّ مصادر

متأخّرة، أو في مستوى مواردها التي لا يمكن أن تكون أكثر من مرويّات شفويّة، متأخّرة بدورها عن زمن الوقائع.

هل يمكن تصوّر أسباب لهذا الإنحسار؟

ينطلق المنظور العام والمتداول في المصادر من وحدة التّاريخ القرشي، من زمن قصي وصولا إلى الفترة النّبوية. في هذه الحصيلة تختلط الأدوار العسكريّة والأدوار السّياسيّة والإقتصاديّة. ينسب لقصيّ دور في تجميع قريش، وينسب لهاشم دور في التّجارة خاصّة، وينسب لعبد المطّلب دور في خدمة الحرم. لكن تبقى هذه الكتلة مفتقرة لأرضية جدّية، وكنّا حاولنا الكشف عن التّناقضات المتعلّقة خاصة بدور هاشم، وعدم إنسجام هذا الدور مع بقيّة أطراف "الكتلة التّاريخية"(٥٤). كل المنعرجات الهامّة في التّاريخ القرشي ترتكز على دور حيوي قام به فرد واحد: قصيّ هو الّذي جمّع قريش / هاشم هو الذّي أنشأ الإيلاف.

إذا أخذنا في الإعتبار هذا البلاغ العام، يمكن أن يصبح التّأريخ بشكل دقيق لصلات بين عائلات مميّزة في الأصل وبين فروع قبليّة مختلفة (من هؤلاء بني المصطلق) بمثابة شواهد على إنعدام وحدة التّاريخ القرشي. وبالتّالي يمكن أن يكون التّوجه العام للرّواية هو "تلافي" إثارة مراحل كان في تاريخها الكثير من الشّواهد على ضعف وحدة التّاريخ القرشي (في بداية القرن الخامس). ففيما يتعلّق ببني هاشم – وربّما أيضا بعض الفروع الأخرى التي كان لها دور محوري في تاريخ قريش القريب – شاع في مرحلة ما بغظّ النّظر عمّا يتعلّق بمرحلة ما قبل التّوحّد. بعض الحجّة على هذا نجدها في صلب توجّه الرّواية حين تؤكّد مثلا على تلك الوحدة البشريّة منذ زمن فهر، و تأكيدها على التّوحيد في زمن قصيّ ، وتأكيدها من جديد على الإيلاف زمن هاشم. كلّ هذه العناصر تبدو لنا عناصر عاكسة لهذه الإرادة في تقديم قريش على أنها قبيلة منذ زمن قديم (القرن الرّابع على الأقل)، لكن بقيت فجوات الرّواية تدلّ على أنّ الأمر قد يتعلّق بمجموعة حديثة الإجتماع في مكة، وأنّ الرّوابط التّاريخية بينها لم تكن وحتّى القرن الخامس بالقوّة الّتي تريد أن توحي بها الرّواية.

مسألة الحلف:

– يطلب السّياق توقّفا جديدا في مسألة الحلف بين بني هاشم وخزاعة. إذا ما قبلنا بأن صلة هاشم بخزاعة نشأت في سياق نظام إيلاف قرشي ما، أي أنها صلة عامة مع كل العناصر القرشية، لا

يمكننا أن نفهم الحلف الذي عقد ـ جيلا بعد ذلك بين العناصر الهاشمية وخزاعة(٥٥). لا يمكننا تصور وجود حلف قديم بين القرشيين والعناصر الخزاعية، وبعد ذلك حلف بين خزاعة وبني هاشم، لا سيما أن هذا الحلف حضرته عناصر هاشمية من يثرب وأخرى هاشمية أيضا ذات صلة واضحة ببلاد الشّام(٥٦). ما يبدو مقبولا في سياق تاريخيّ معقول أن **نعي العلاقة بين بني هاشم وخزاعة كصلة أقدم زمنيا من المرحلة الّتي تأكد فيها دور الهاشميين والخزاعيين في مكة.**

في مرحلة أولى، وجد ما يشبه الحلف بين العناصر الهاشميّة وبعض فروع خزاعة ومنهم بنو المصطلق، ويمكن وضعه في صلة "منطقيّة" مع وجود العناصر الهاشمية في يثرب وشمالها، قريبا من مواطن بني المصطلق (بين قديد والبحر). فالصّلات التّصاهريّة الأخرى لهاشم تتوزع بالضبط على منطقة وادي القرى وشمالها: بنو سلامان من قضاعة، بنو الخزرج في يثرب، وبنو المصطلق من خزاعة.

في مرحلة ثانية حدث دعم من خزاعة بوجه عام لبني هاشم لترسيخ أقدامهم في مكة، وهو ما تعكسه وقائع الحلف بين عبد المطلب وخزاعة، (أواسط القرن السادس). في مرحلة ثالثة توسع دور العناصر الخزاعية في الشأن المكي، وهو ما يعكسه وجودهم في حروب الفجار. تمثل هذه الفرضية حلا ممكنا لمشكلة غياب التأريخ، وتتكامل مع فرضية أخرى تتعلق بما هو خصوصي في تاريخ خزاعة.

الإفتراض الثّاني: **أثر الصّلة الدميّة بـ عمرو بن لحيّ الخزاعي**:

ترد النّسبة الكاملة لقيلة في رواية مصعب الزبيري:**"قيلة ويقال لها "الجزور" لعظمتها، بنت عامر بن مالك بن المصطلق، وإسمه جذيمة، بن سعد بن عمرو بن ربيعة بن حارثة من خزاعة**(٥٨). ما تكشفه صلات النّسب أنّ قيلة، تنحدر في الواقع من السّلالة المباشرة لشخصية رمزية كبيرة في التّراث التّاريخي العربي المكتوب وهي شخصية **عمرو بن لحي الخزاعي**. عمرو بن ربيعة الّذي يأتي في النّسبة هو عمرو بن لحيّ الخزاعي الشّهير في تاريخ الوثنيّة.

يسند إلى عمرو هذا الدور الرئيسي في إستجلاب الوثنيّة لبلاد الحجاز. الإخبار الهام عن لحي، رغم إنتشاره في مصادر كثيرة، يجتمع في إبن الكلبيّ، وترد الرّواية الرّئيسية المتّصلة بدور عمرو ترد بواسطة إبن الكلبي في نسب معدّ واليمن الكبير (٥٩) إذ يقول: "فولد ربيعة بن حارثة (وهو لحي) عمرا،

وهو الذي بحر البحيرة وسيب السائبة، ووصل الوصيلة، وحمى الحامي، وغيّر دين اسماعيل عليه السلام، ودعا العرب الى عبادة الأوثان، أمّه فهيرة بنت عامر بن الحارث بن مضاض الجرهمي. ومنه تفرقت خزاعة، ودخلوا الحبشة، وكان صاحب الكعبة، وإنّما صارت إليه من قبل أمه فهيرة الجرهمية،كان أبوها آخر من حجب من جرهم، وقد حجب عمرو." رغم أنّ الدّور المسند لعمرو بن لحي الخزاعي معروف وشائع في المصادر، ورغم أنّه لابدّ أن يكون له درجة معيّنة من الأسس التّاريخيّة، فإنّ بعض المضامين يطلب التّأمل، بغاية بيان بعض الإمتدادات الضرورية لفهم روح الإخبار، ومن روح الإخبار يمكن فهم الفراغ المحيط بالإمتدادات التّاريخيّة للدّور.

– تأخذ الرّواية إتّجاه التّأكيد على **الصّبغة الفرديّة** لدور عمرو في إستجلاب الأصنام من بلاد الشام. إذا كانت "مسؤوليّة" الوثنيّة تقع على عاتق فرد واحد هو عمرو بن لحي الخزاعي، يعني ذلك أنها منحصرة في الزّمان، و لم تمثّل إلاّ واقعا إستثنائيّا. تترك الرّواية إمكانيّة واسعة لأن يحيط بالوثنيّة "تاريخ إسلامي" سواء قبل عمرو بن لحي أم بعده: ما قبله تاريخ للحرم المكّي تاريخ الكعبة الإبراهيميّة حسب الصّورة القرآنية، وما بعده هو دور قريش الّذي سيتمثّل إبتداء من قصيّ في "تطهير مكّة"من الدّور الخزاعي. دور عمرو بن لحي هو خروج وزيغ عن سنن إبراهيم.

من هذا المنطلق يستقرّ البلاغ الرّئيسي لقصّة الأصنام: الوثنيّة لم تكن يوما واقعا تاريخيّا ساد لفترة طويلة، والعناصر القرشيّة لم تكن طرفا في إستجلاب الوثنيّة لمكة. من هذه الزّاوية يمكننا أن ننظر لتوفيقات الرّواية حين تعترف بالمرحلة الوثنيّة من تاريخ مكّة لكنّها تحاول التّوفيق، ولو بصعوبة كبيرة بين الدور الخزاعي وبين دور قصي:" إشتراء" قصي خدمة البيت من أبي غبشان بزق خمر تبدو أقرب لتاريخ مصطنع، بالضّبط بغاية تجاوز صعوبة التّأريخ للرّوابط التّاريخيّة الحقيقيّة. من المفارقات أنّ الرّواية لا تنفي الوثنية عن القرشيين كأفراد في المراحل القريبة من دائرة السّيرة، في حين يبقى من الممكن أن ولّدت كلّ هذه الآليّات من إبعاد أيّ أثر عندما يتعلّق الأمر بالتّاريخ. في هذا الإطار لا يمكننا أن ننتظر إلاّ أقصى درجات الإبهام والغموض حين يوجد تقاطع بين نسب هاشم وخزاعة، وهو ما يبدو قد حدث فعلا في شأن نسب قيلة.

أمّا من الوجهة التّاريخيّة، فالمرحلة الوثنيّة من تاريخ مكّة يجب فهما على أنّها مرحلة أكثر أهميّة ممّا تعكسه المصادر، ولا يمكن – إلا في دراسة مستقلّة – الإلمام بالتّحولات التي جرت في منطقة الحجاز والتي أدت لإنتشار الوثنيّة. غياب أرضية قوية للتّوحيد في مكة حتى زمن الإسلام – مقارنة بالممالك اليمنية – يعطي مؤشّرا على بعد الوسط المكّي عن الثّقافة الدّينيّة المقابلة للوثنية، تلك المتمثّلة في أشكال من المسيحية أو اليهودية.

يجب البحث عن السّياق الّذي جرى فيه دور عمرو بن لحي. جاء ذلك في سياق العلاقات التّاريخية التي تمتزج فيها كل المستويات الإجتماعية القبليّة والإقتصاديّة والثّقافية. **يبدو أنّ هذا السياق هو بالضبط ما "إستهدفته" الرّواية بطرق مختلفة:**

– رأينا أنّ مصادر النّسب والتّاريخ لا تتناول تاريخا دقيقا لبني المصطلق من خزاعة، وتساءلنا عن أسباب هذا الفراغ. ألا يكون من الأسباب حصر الإخبار عن الوثنيّة في فروع دون أخرى؟ كان عمرو بن لحي أبا الوثنية في مكة، وكان الدّور متوارثا في بنيه. ما يلاحظ أنّ رواية إبن الكلبي (٦٠) تحصر الدور في البعض منهم دون البعض. فمن بين العناصر المنتمية لعائلة عمرو بن لحي ينحصر الدور في بني **كعب** وبني **مليح**..لا تسند أي دور في خدمة الوثنية لبني **عدي** و بني **سعد** . ومن سعد ينحدر بنو المصطلق. رأينا أنّه بشأن المصطلق لا ترد إلاّ أخبار عامّة.

– لا يمكن التّوسع كثيرا في خطوط الصّورة الّتي تريد الرّواية التاريخيّة أن ترسّخها كتاريخ للوثنيّة في مكّة، لكن يمكن إثارة وجوه الخلل الأخرى في الرواية مما يعطي مرتكزات أخرى لهذه الفرضيّة. يلاحظ أنّ الرّواية تفكّك العلاقة مع بلاد الشّام في إتجاهات مختلفة. تقر من ناحية أنّ الأصنام وقع إستجلابها من بلاد الشّام، لكنّها تسوقها، بشكل ما، خارج السّيرورة التّاريخية وتبعدها مثلا عن صلتها بالرّوابط الإقتصاديّة. أمّا عندما تسوق دور هاشم فهي تحصر صلته مع بلاد الشّام في الجانب الإقتصاديّ.

– تفتقر عناصر الرّواية المتصلة بزواج قصي من حبى بنت حليل بن حبشية للتّزامن. إذا إتخذنا شجرة النّسب التي يوردها إبن الكلبي مقياسا، لا يمكن أن يكون قصي معاصرا لحليل بن حبشية، ولا يمكن أن يتزوج إبنته حبى بنت حليل، لأنّ هذه الأخيرة تعاصر تقريبا **قيلة** . الرّواية تبدو جاءت هنا لتملأ الفراغ الإخباري في شأن صلة لم يعد من الممكن أن يكون لها تاريخ. لم يكن ذلك ليطرح مشاكل على وعي الرّواة لأنّ الجاهليّة لم تكن تنعكس في وعيهم كمرحلة تاريخيّة، بقدر ما هي كتلة زمنيّة سابقة للتّاريخ.

– من الطّبيعيّ ألاّ تفصح الرّواية عن أيّة علامة لجدل جرى حول الصّلة الدّمية بين هاشم وبين بني كعب بن عمرو بن عامر بن لحي، لكنها تفصح عن ذلك **بشكل غير مباشر**. يسوق إبن حزم(٦١) في رواية أولى منسوبة لأبي هريرة :قال النبيّ صلّى ا الله عليه وسلّم:

" رأيت عمرو بن لحي يجر قصبته في النار".ما يلاحظ أنّ إبن حزم حين أراد أن يتناول نسب عمرو بن لحيّ شعر بمشكلة، و"إستنجد" بحديث ثان، رواه أبو هريرة ينسب للرّسول قوله: "عمرو بن لحي بن خندف أبو خزاعة "،ويضيف:" قال عليّ: ليس هذا مخالفا لما قبله، إذ قد ينسبه إلى جده نسبة إضافة كما قال عليه السّلام:
أنا النبي لا كذب أنا إبن عبد المطلب."

يورد إبن حزم أيضا رواية أخرى مسندة أيضا لأبي هريرة تؤكد نفس الصّيغة. كل هذا الإهتمام من إبن حزم متولّد في الحقيقة من حرجه في أن يكون عمرو بن لحيّ في "موقع قريب" زمنيّا في شجرة نسب خزاعة. الأحاديث الّتي يرويها أبو هريرة فيها ما يعكس إرادة في "الإبعاد" الزّمني لعمرو بن لحي.

بالنّظر لكلّ هذه الأسباب مجتمعة، يصبح من الحيويّ تناول رواية النّسب بالنّظر للضغوط الّتي مثّلها الإطار السّياسي والذّهني والمعتقدي الّذي تمّ فيه "التّوثيق". لا شكّ أنّ أوّل الصّلات تعرّضا لهذا الصّلة بين هاشم وبين بني كعب من خزاعة.

حصيلة أوّليّة عن حالة قيلة الخزاعيّة:

معلوم أنّ مواطن خزاعة كانت منبثة بين مكة ويثرب لكنّ المواطن الأصليّة لبني المصطلق من خزاعة كانت في محيط يثرب، بين قديد والبحر الأحمر، يجتمعون على ماء لهم يسمى المريسع(٦٢). بهذا الاسم سميت الغزوة الّتي شنّها الرّسول محمد لمواطن بني المصطلق في السّنة السّادسة للهجرة. كانت مواطن بني المصطلق نقطة مرور على الطّريق بين الحجاز الجنوبي وبلاد الشّام، وقد وضعت بعض الدّارسات المتعلّقة بتاريخ الدّعوة الإسلاميّة هذه الغزوة في سياق الضّغط الذي بدأ يمارسه الرسول محمد ضدّ المكّيين وخنق حركتهم التّجارية تمهيدا لغزو مكة(٦٣).

لا شكّ أنّ قيلة تنتمي لهؤلاء القوم، وأن تكون الصّلة حدثت قبل الزّمن الّذي أصبح فيه حضور لبني المصطلق في الشّأن المكّي، ويمكننا أن نرى شكلا من "المعقوليّة" في أن يتصاهر هاشم مع قوم يحتلّون مكانا على طريق اليمن. في مثل هذه الأوساط يمكن أن يكون هناك تعاون وتلقّ لفكرة الإيلاف. يبقى هذا في حدود إحاطة خارجيّة لا غير لأنّ الرّواية لا تثبت لنا أنّ العائلة الّتي تنتمي لها قيلة كانت من عائلات بني المصطلق المستقرّة في محيط المريسع.

أين جرت الحياة التّاريخيّة لقيلة الخزاعية بعد زواجها من هاشم ؟ دراسة سيرة ذرية هاشم من قيلة الخزاعية فيها ـ من جديد ـ ما يلقي أضواء على هذه الأرضيّة الإجتماعيّة التّاريخيّة بشكل أدقّ.

ـ ٤ ـ إبن لقيلة الخزاعية: أسد بن هاشم.

من هاشم ومن قيلة بالأمومة تنحدر شخصيّة تاريخيّة هامّة فيما يبدو هي شخصية **أسد بن هاشم**، رغم غيابها ـ تماما مثل نضلة بن هاشم ـ من قسم واسع من المصادر، كتاريخ الطبري أو حتى ما وصلنا من أدبيات إبن حبيب (٦٤)، فليس هناك ما يدعو للشّك في الوجود التاريخي لهذه الشخصية إذ ترد بشأنها إشارات عابرة في مصادر النّسب بشكل خاص، منها إبن الكلبي(٦٥)،وابن حزم (٦٦) والبلاذري(٦٧) وإبن سعد(٦٨) ومصعب الزبيري (٦٩) واليعقوبي(٧٠).

نثير من جديد نفس دافع الفضول التّي كنّا أثرناه عند التّحقيق في سيرة نضلة بن هاشم: أبرزها إنتماء أسد بن هاشم لجيل عبد المطّلب، الّذي لا شكّ أنّه عاصره بإعتباره أخاه، وبإعتبار أنّ العمر الطّويل لعبد المطّلب قد يكون سمح له بمعاصرة كلّ أبناء هاشم. جرت حياة أسد دون شكّ في تلك المرحلة الكثيفة من تاريخ مكّة التي يمثّلها القرن السّادس، وما قد يزيد من فضولنا أنّ المصادر تشهد له ببعض الأهميّة. يرد في طبقات إبن سعد (٧١) أنّ هاشما كان يكنى ـ في قول البعض ـ **أبو أسد**، بإبنه أسد بن هاشم، وهي المعلومة التي يسوقها أيضا إبن دريد (٧٢) بشكل آخر إذ يقول أنّ أسد بن هاشم **كان من رجال بني هاشم**. يرد في الأعلاق النّفيسة لابن رسته(٧٣): أسد بن هاشم ضمن أسماء المشركين في كنية واحدة من الأشراف والأجلة ،كنيته أبو علي... أسد بن هاشم أخو عبد المطلب". يشير مصعب(٧٤) لبعض الصّلات الزّواجية لأسد بن هاشم، مما يمكن من إعادة بناء سلالة أسد بن هاشم. الصّلة الأولى مع أم ولد رومية تدعى **مارية** :

أسد بن هاشم + مارية

حنين بن أسد — خلدة بنت أسد

يواصل مصعب شجرة نسب أسد بن هاشم، ويذكر شخصيّات تحيل حياتها على أزمنة تاريخية أخرى، يمكن أن تكون موضوع فحص مستقلّ، لأنّنا نختصر البحث في حدود الدّلالة على جذور الإيلاف.

حنين بن أسد

|

عبد الله بن حنين أمه من بني زهرة

|

أم هارون

(كانت عند موسى بن سعد بن أبي وقاص

فولدت له:هارون وبجاد إبني موسى)

في كلّ هذه الصّلات ما يوحي بشيء من الأهمّيّة الإجتماعيّة لأسد بن هاشم، لماذا لم يدخل دائرة الرّواية بشكل أكثر وضوحا؟

– ترد في إبن منظور(٧٥)، أي على هامش النّواة الوسطى للأدب التاريخي العربي بالمعنى المحدود، رواية ملفتة للإنتباه، فيها ما يدفع للإعتقاد أنّ حياة أسد بن هاشم لم تجر ربّما في الفضاء المكّي. يكتب إبن منظور:

"وحنين: إسم رجل. وقولهم للرجل إذا ردّ عن حاجته ورجع بالخيبة: رجع بخفي حنين؛ أصله أنّ حنين كان رجلا شريفا إدعى إلى أسد بن هاشم بن عبد مناف، فأتى إلى عبد المطلب وعليه خفّان أحمران فقال: ياعمّ أنا إبن أسد بن هاشم، فقال له عبد المطلب: لا وثياب هاشم ما أعرف شمائل هاشم فيك فأرجع راشدا، فإنصرف خائبا فقالوا: رجع حنين بخفيه، فصار مثلا."

-- يورد إبن منظور قصّة ثانية عن نشأة المثل الشّهير، مسندة للجوهري — وهي القصّة الأكثر إنتشارا في التّراث العربي – بأنّ حنينا هو إسم إسكاف من أهل الحيرة، ساومه أعرابي بخفين..إلخ لكنّ، نفس الرّواية التي يوردها إبن منظور والتي تجعل من حنين بن أسد بن هاشم بطل النّادرة المعروفة ترد بواسطة أبي عبيد البكري(٧٦).

ليس من الهام النّظر في المضمون الإخباري الأوّلي والمتمثّل في أن شخصا ما فشل في تقمص شخصية أسد بن هاشم، ذلك المضمون الذّي يمكن وضعه بسهولة محلّ شكّ بإعتبار أن النّادرة، في الرّواية الموازية الثّانية تجري في العراق، وليس من المستبعد العثور على صيغ أخرى في كتب الأمثال. ما يبدو لنا أهمّ من هذا هو أن تكون القصّة ـ من خلال إتخاذها لنسيج القرابة بين عبد المطّلب وبين أحد أبناء أسد بن هاشم ـ قد حفظت لنا جانبا من حقيقة الصّلة الإجتماعيّة التي لا يمكن ان يحفظها ولا أن يعكسها أدب النّسب في شكله المقنّن.

أهمّ من هذا، أنّ في النّسيج الأصليّ للقصّة ما يوحي بأن حياة أسد بن هاشم لم تجر في مكّة، وأنّ أبناءه لم يكونوا معروفين في مكّة إذ لو جرت في مكّة، وكان أبناؤه معروفين هناك، لما أمكن أن يتوفّر نسيج القصّة الأصلي القائل بأنّ أحد الغرباء إدّعى بالإنتماء لأسد بن هاشم. هناك ما يوحي أيضا في مستوى أواصر القرابة، بأنّ أواصر القرابة بين العناصر الهاشميّة، وإن كانت معروفة كقرابة دمّيّة (ولا يمكن أن تكون مجهولة في وسط يعير لها أهمّيّة كبيرة)، فإنّها قد تكون ضعفت بالإندماج في أوساط النّسب بالأمومة. لولا ذلك لما أمكن أن يتوفّر نسيج يتيح القول أنّ الذّي إدّعى النّسب لأسد إتّجه لعبد المطّلب، وعبد المطّلب هو عمّه.

ألا يمكن أن يعكس نسيج الرّواية هذا زمنا كان مازال من الممكن فيه الحديث عن عائلات موزّعة على آفاق مختلفة أيضا تنتمي كلّها لبني هاشم ؟. نسيج الرّواية يبدو لنا متناغما مع الفراغ المحيط بسيرة أسد بن هاشم، ومتناغما مع بعض الشّواهد التّالية الّتي حفظتها بعض المصادر بشكل لا إرادي.

ـ ترد الرّواية المشار إليها سابقا في مصعب الزبيري(٧٧)، في سياق النّسب، إلى أنّ أسد بن هاشم تزوج في مرحلة من حياته من **أم ولد رومية تدعى مارية**. في هذه الإشارة ما يوحي ـ ولو بشكل ضعيف ـ لصلة ما بنسيج إجتماعيّ قريب من أطراف الشّام وفلسطين، وهو ما تأويل تدعمه صلات أخرى(٧٨).

ـ ترد رواية لافتة للإنتباه أيضا، وفيها ما يدل من جديد ـ ولو بشكل غير مباشر ـ على أنّ أسد بن هاشم كان ينتمي إلى أفق حضاري وذهني، الأقرب تصوّرا أن يكون أطراف بلاد الشام. يرد بشكل عرضي في مقاتل الطالبيين للإصفهاني(٧٩)، في ترجمة علي بن أبي طالب: "وكانت فاطمة بنت أسد أمه رحمة الله عليها لما ولدته سمته **حيدرة**، فغيّر أبو طالب إسمه وسماه **عليّا**. وقيل أن ذلك إسم كانت قريش تسميه به. والقول الأول أصح. ويدل عليه خبره يوم خيبر وقد برز إليه مرحب اليهودي وهو يقول:

قد علمت خيبر أني مرحب   شاكي السلاح بطل مجرب

إذا الحروب أقبلت تلهب.

فبرز إليه علي عليه السلام وهو يقول:

أنا الذي سمّتني أمّي حيدرة   كليث غاب في العرين قسورة

أكيلكم بالصّاع كيل السندرة

الرّواية ليست كثيرة الإنتشار في المصادر، إذ نجدها بوجه خاص في محيط السّير الدّقيقة لعليّ بن أبي طالب، وفي بعض في كتب اللّغة وستتضح أسباب ذلك. ترد في شرح نهج البلاغة لإبن أبي حديد (٨٠)، مع وجود فروق جزئيّة، لكنّها هامّة، يقول:

"كانت أم علي عليه السلام سّمته وأبو طالب غائب حين ولدته أسدا بإسم أبيها أسد بن هاشم بن عبد مناف، فلما قدم أبو طالب غير إسمه وسماه عليا، وحيدرة إسم من أسماء الأسد..."

لا يمكن الوصول لما يمكن إعتباره مضمونا تاريخيّا إلاّ بعد إثارة ما طرحته الرّواية من مسائل على وعي رواة الأدب والشّعر، واللّغويين بشكل خاص. طرحت كلمة حيدرة مشكلة كبيرة على وعي اللّغويين، وكان عليهم أن يقوموا بإجتهادات كبيرة لإيجاد تفسير مقبول لكلمة حيدرة. يدل على ذلك ما يرد سواء في لسان العرب لإبن منظور أو في جمهرة اللّغة لإبن دريد أوخزانة الأدب للبغدادي.

يثير إبن منظور(٨١) المسألة في مادّة حدر، يقول:"حيدرة: الأسد؛ قال الأزهري: قال أبو العباس أحمد بن يحي لم يختلف الرّواة في أنّ هذه الأبيات لعليّ إبن أبي طالب، رضوان الله عليه" ويذكر الأبيات السّابقة. لكن المشكلة التي تناولها إبن منظور هي مشكلة وجود إشتقاق لغوي للإسم.

يورد إبن منظور قولا يسنده لإبن الأعرابي: "الحيدرة في الأسد مثل الملك في الناس؛ قال أبو العباس: يعني لغلظ عنقه وقوّة ساعديه؛ ومنه غلام حادر إذا كان ممتلىء البطن شديد البطش، قال والياء والهاء زائدتان".

يورد إبن منظور رأيا آخر يسنده لإبن بري: "أنا الذي سمتني أمي الحيدرة، أنا الذي سمتني أمي **أسدا، فلم يمكنه ذكر الأسد لأجل القافية، فعبّر بحيدرة**، وإنما سمّته أسدا بإسم أبيها لأنها فاطمة بنت أسد وكان أبو طالب غائبا حين ولدته وسمّته أسدا، فلما قدم **كره أسدا وسماه عليّا**، فلمّا رجز عليّ هذا الرّجز يوم خيبر سمى نفسه بما سمّته به أمه".

لكن إبن منظور لا يقتنع بتحجيج إبن بري فيضيف :

" **وهذا العذر من إبن بري لا يتمّ إلاّ إن كان الرّجز أكثر من هذه الأبيات** و لم يكن أيضا إبتدأ بقوله: "أنا الّذي سمّتني أمي الحيدرة" وإلاّ فإذا كان هذا البيت إبتداء الرّجز وكان كثيرا أو قليلا كان، رضي الله عنه، مخيرا في إطلاق القوافي على أي حرف شاء مما يستقيم الوزن له به كقوله "أنا الذي سمتني أمي الأسد أو أسدا، وله في هذه القافية مجال واسع، **فنطقه بهذا الإسم على هذه القافية من غير قافية تقدّمت يجب إتباعها ولا ضرورة صرفة عليه، مما يدلّ على أنه سمّي حيدرة.**

يضيف إبن منظور: "وقد قال إبن الأثير: وقيل بل سمّته أمه **حيدرة**"، بمعنى دون لام التّعريف وينهي بالقول:"**حيدر وحيدرة إسمان**".

يثير إبن دريد(٨٢) المسألة في مادة **حدر، يقول:** " أي خفظ أو سار الى أسفل النهر كما في سفينة. **الحدور ضد الصعود** ـ وحدرت الثوب أحدره حدرا إذا فتلت أطراف هدب ـ وحدرت القراءة حدرا إذا أسرعت فيها. أحدرت جلد الرّجل حتى تأثر فيه وفي جلده حدور أي آثار، واحدها حدر. وحيدرة إسم من أسماء الأسد زعموا. رمح حادر وغلام حادر وجبل حادر أي غليظ.

يورد إبن دريد أيضا(٨٣): حيدر، وربما قالوا حيدرة إسم مأخوذ من الحدرة و**الحدرة نتوّ يظهر في الجلد** من الضرب وقالوا **حيدرة إسم من أسماء الأسد.**

يخصص البغدادي(٨٤) بعض الصّفحات لشرح الرّجز المنسوب لعليّ بن أبي طالب. المادة الواردة في خزانة الأدب فيها ما يتقاطع مع ما ورد في لسان العرب: "يسند إلى إبن قتيبة أنه سأل بعض آل أبي طالب عن قوله: سمّتني أمّي حيدرة، فذكر أنّ أمّ علي سمّت عليّا أسدا بإسم أبيها وأبوطالب غائب، فلمّا قدم كره هذا الإسم وسمّاه عليّا..." يورد البغداديّ ملخّصا للسّهيلي الّذي حصر ثلاثة أقوال في المسألة:

- الأوّل أنّ إسم عليّ في الكتب المتقدّمة أسد، **والأسد هو الحيدرة.**
- الثّاني أنّ أمّه فاطمة بنت أسد حين ولدته، كان أبوه غائبا، **فسمّته بإسم أبيها أسدا**، فقدم أبوه فسماه عليّا.
- الثّالث أنّه كان لقّب في صغره بحيدرة، لأن **الحيدرة الممتلىء لحما** مع عظم في البطن.

أهمّ نتيجة نحتفظ بها أن حيدرة ـ سواء عند إبن دريد أو أبن منظور ـ هو مصطلح ليس له أصول إشتقاقيّة في اللّغة العربية. الإشتقاق الوحيد القريب من صيغة "حيدرة" هو حدرة، الّذي يرد عند إبن دريد، لكن من الواضح أنّه ـ إضافة إلى أنه مختلف شكلا عن حيدرة، لا ينسجم معنًا مع بيت الرّجز المنسوب لعليّ. يمكننا أن نبدأ النّظر للمسألة من زاوية أنّ المعجميّة جاءت بعد "اللّغة"، وأرادت أن تعقلن إستعمالا لغويّا سابقا لها، لكنّها، وإن كثرت إجتهاداتها لم تنجح في الإجماع، وربّما لهذا السّبب بعينه بقيت الأبيات في معاجم اللّغة.

غابت الأصول اللّغويّة للكلمة، وإتجهت المعجميّة لإعتبار الحيدرة إسما من أسماء الأسد، وبإعتباره إسما مرتجلا لا إشتقاق فيه، تتقلّص أهمّيّة النّظر في أصوله اللّغويّة. لكن لا يبدو لهذا التأويل أيضا أسس قويّة، إذ لا تورد مصادر اللّغة، وفي سياق تناولها للمسألة، أي بيت آخر من الشّعر العربي

ورد فيه الحيدرة ليعني الأسد، ولو وجد هذا البيت لما جهلـه إبـن دريـد وإبـن منظـور والبغـدادي، ولمثّل لهم نجدة كبيرة. يبدو أن تفسير الحيدرة على أنّه الأسد شاع في المصادر إما بفعل البيت نفسه إذ من الواضح أن صورة الأسد، رمز القوّة و البأس ينسجم مع سياق الكلمة في شعر عليّ، إذ قالها وهو يثب على خصمه، أو بحكم أن فاطمة (أمّ عليّ) تنحدر مـن أسـد بـن هاشـم، فمثّـل تـأويل الحيدرة على أنّه الأسد ما يشبه المخرج، وكان أقرب التفسيرات لأذهان الرّواة حـين قـالوا: سمّـت إبنها بإسم والدها: أسدا.

هل يمكن تأطير المسألة بشكل آخر، تاريخي هذه المرّة، لا شكّ أنّه لم يكـن حـاضرا في أذهـان اللّغويين؟ يبدو لنا أنّ هناك مجالا لفرضيّة التأثير الذي يمكن أن تكون حملته علاقات القرابة، ممـا قـد يساعدنا ــ ولو بشكل غير مباشر ــ على إنارة جانبيّة لسـيرة أسـد بـن هاشـم. نسـتجمع العنـاصر التّالية:

لقد حفظت لنا الرّواية ـــ ولـو بشـكل لا إراديّ ـــ جزئيّـة تاريخيـة هامّـة تسـاعد علـى التّأطير التاريخي تتمثّل في أنّ التسمية كانت موضوع معارضة شديدة من أبي طالب، حـين طـالب فاطمـة بتغيير الإسم. هذا الأمر يدفع للتّأمّل، ولا يمكن تفسيره بأي معنى لغـوي سـاقته المصـادر للتّسـمية، لأنّ هذه المعاني كلّها معان إيجابيّة، ومن أبرزها أن يسمى صغير بإسم الأسد. لماذا كره أبو طـالـب الإسم وغيره بـ عليّ؟ يوحي ذلك بوجود بعد آخر للمسألة، سابق لتاريخ الواقعـة الـتي سـاق فيهـا علي أبياته، ويمكننا أن نسوق الفرضيّة التّالية.

إذا تذكرنا أنّ فاطمة بنت أسد، تنحدر من أسد بن هاشم، وأنه كان متزوجا من أم ولد روميـة إسمها مارية(٨٥)، وأنّ أسد بن هاشم لم يكن مـن العنـاصر المكيـة، بـل الأرجـح أنّـه كـان إمـا في مواطن أخواله من بني المصطلق، أو على أطراف بلاد الشّام(؟)، يمكننا أن نفهم أن فاطمة بنت أسد ــ كانت حاملة لصورة ثقافيّة أو جزء من صورة أو مثل أعلى شاع في ثقافة القبائل العربية المحاذيـة والمختلطة بالثّقافة البيزنطيّة في القرن الرّابع والخامس، وأنّ إسم حيدرة لم يكـن إلاّ المقـابل المعـرّب لإسم بيزنطي رومي أصلي هو: HADRIEN أو ما شابه هذا. على ضوء هذه الفرضيّة يمكننا أن نوفّق بين الأطراف المتنافرة للمعادلة:

ــ لم يكن للإسم إشتقاق في العربيّة لأنه ببساطة إسم غير عربيّ.

– عارض أبو طالب الإسم وغيّره لأنّه كان يريد أن يكون إسم إبنه عاكسا لإنتمائه لقبائل الحجاز الجنوبي التي يتقلّص فيها أثر الثّقافة "البيزنطيّة". ما كان ليغيّره لو أنه كان يعني الأسد، فالأسد كان من الأسماء المتداولة في الجاهلية القريبة، ولا شكّ أن إعتبار الحيدرة من أسماء الأسد هو إدماج متأخر. تغيير الإسم غايته شكل من "فكّ الإرتباط" مع الثّقافة الأخرى الواقعة خارج الدّائرة الحجازيّة.

– يمكننا أن نفهم أيضا أنّ معارضة الإسم المنسوبة لأبي طالب، تعكس جدلا حدث في زمن ما، من الصّعب تصوّره زمن أبي طالب، ومن الأيسر تصوّره في أزمنة متأخّرة حين أثيرت مسألة التّأثيرات الرّوميّة، بمعنى في زمن دخل فيه التّاريخ دائرة دلاليّة أخرى.

– تبدو لنا هذه القراءة منسجمة مع الوساط القبليّة الّتي عاش فيها أسد، وبالضّرورة إبنته فاطمة. معروف أنّ الأخذ بالأسماء "الأجنبيّة" كان – مثلما هو الحال في أيّ مجتمع – متفشّيا في القبائل التّي دخلت في دائرة التّأثير الحضاري للرّوم للبيزنطيين(٨٦). يمكننا أن نفهم من ذلك ما قد يعكس – سواء في وعي فاطمة أو في وعي والدها أسد – إعجابا بالتّنظيم والقوّة والكمال الذي كانت تجسّمه الإدارة والجيش عند البيزنطيين بشكل خاص وفيه عناصر عربيّة، أو من خلال ما يرى من جيش يقاوم حركة القبائل، وجمّاع ضرائب يجوبون طرق فلسطين الجنوبيّة. في كل الأزمنة كانت التّسميات متضمنة لتعبير عن مثل أعلى، ودون هذا المثل الأعلى ما كان لأبنائها أن يركبوا مجاهل التّاريخ.

– في ضوء كلّ هذا يمكن فهم حرج الرّواية الإسلاميّة: الإعتراف بهذا يتعارض مع المكونات الأساسيّة للصّورة: قريش قبيلة مكية، بنوهاشم عائلة مكية، بنو هاشم لم تكن لهم معتقدات توحيدية في الجاهلية، لا أثر للمسيحيّة الشّرقية على نشأة الفكرة الإسلامية إلخ... تتلخّص المسألة في وجود تأثيرات ثقافيّة، وتغيب الحجج في الواقع عن التّأثيرات المعتقديّة. لكن هل كان بإمكان الرّواة التّمييز بين المعتقد وبين الثّقافة.

– يرد في جمهرة النّسب لإبن الكلبي (87)، في فصل يعنونه "المغتربات من بنات هاشم: " إغتربت بنت عبد الله بن حنين بن أسد بن هاشم، عند المثلّم بن عبد الله بن مالك بن حمار الفزاري، فولدت له إمرأة في الإسلام، ويقال إنّ عبد الرّحمان بن حنين دعيّ، وأمّه روميّة، قال أبو جعفر كانت روميّة، وأنشدنا:

حنّ حنين حنّة للرّوم أرض بها الكرّاث والثّوم.

يؤكّد نسيج الرّواية مضمون الرّواية السّابقة: عبد الرّحمان بن حنين كان أيضا من العناصر الّتي عاشت في بلاد الشّام، بعيدا عن دائرة مكّة، و يمكن إضافة هذه الرّواية للمؤشرات السّابقة على أنّ أسد وإبنه حنين وكلّ الفرع الهاشمي من قيلة كان ضعيف الإنتماء لمكّة، وأنّ المصادر تؤرّخ في الحقيقة لعائلة واحدة من بني هاشم هي عائلة عبد المطّلب.

هناك بعض الإيحاءات الجانبيّة في هذه الرّواية أيضا تذكّر من جديد بشعور الرّواة في المراحل المتأخّرة من ضرورة نفي العناصر المنحدرة من هاشم من دائرة "النّسب الرّسمي"، بالقول أنّ حنين كان دعيّا، وإسناد ذلك بالقول أنّه كان "يبالغ" في حبّه لبلاد الشّام. يبدو أنّ صورة هذه العناصر لم يكن من الممكن أن يحويها وعي يريد أن تكون مكّة هيّ المنطلق لكل شيء إبتداء من القرن الرّابع.

الحصيلة عن قيلة وإبنها أسد بن هاشم:

لا يمكن إلاّ الإحالة عل نفس الحصيلة الّتي إستجمعناه من حالة أميمة: الوسط القبليّ لبني المصطلق له نفس خصائص الوسط القبليّ لبني سلامان: تفكّك البنية القبليّة الأصليّة، الإحتكاك بعذرة، الإحتكاك والتّداخل مع الوسط القبليّ الّذي شاعت فيه فكرة التّنظيم بواسطة التّجربة الغسّانيّة. هذا الوسط يبدو ملائما تاريخيّا لنشأة فكرة التّجارة عبر الجهة الغربيّة من الجزيرة مرورا بمكّة.

أمّا في شأن هاشم فالواضح – من خلال القليل الواصل في طيّات الرّواية التّاريخيّة – أنّ صلته بهذه الأوساط لا يمكن حصرها في حدود صلة تاجر مكّيّ يتردّد على بلاد الشّام، ومن الأيسر أن تجد فكرة الإيلاف جذورها في هذا الوسط من أن يكون جنوب الحجاز منشأ للإيلاف.

الفصل الرّابع:

سلمى بنت زيد :

من المنتظر أن تركّز المصادر على هذه الصّلة الدّميّة الرّئيسيّة التي يمثلها زواج هاشم من سلمى بنت عمرو، وذلك لأسباب بديهيّة منها أنّه من هذه الصّلة ينحدر عبد المطّلب ومن ثمّة أحفاده ومنهم الرّسول محمّد.

لا تقدّم المصادر، في حالة سلمى، سوى بعض الإختلافات الجزئيّة بين عناصر التّسمية والنّسبة. نسجّل بعض الإختلافات الطّفيفة، ولا نبحث عن أقربها إلى الصّواب مثلما كان الأمر في الحالات السّابقة لأنّ النّسبة، في هذه الحالة تطرح مسائل من طبيعة مختلفة سنتناولها بشيء من التّدرّج.

– في رواية إبن الكلبيّ (١): **سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار،وهم تيم ا لله بن ثعلبة بن عمرو بن الخزرج.**

– في رواية مصعب (٢): سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عديّ بن النجار تيم ا لله بن ثعلبة إبن عمرو بن الخزرج..

– في رواية إبن سعد(٣) سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عديّ بن النّجار إبن عمرو بن الخزرج. **(تسقط تيم ا لله بن ثعلبة).**

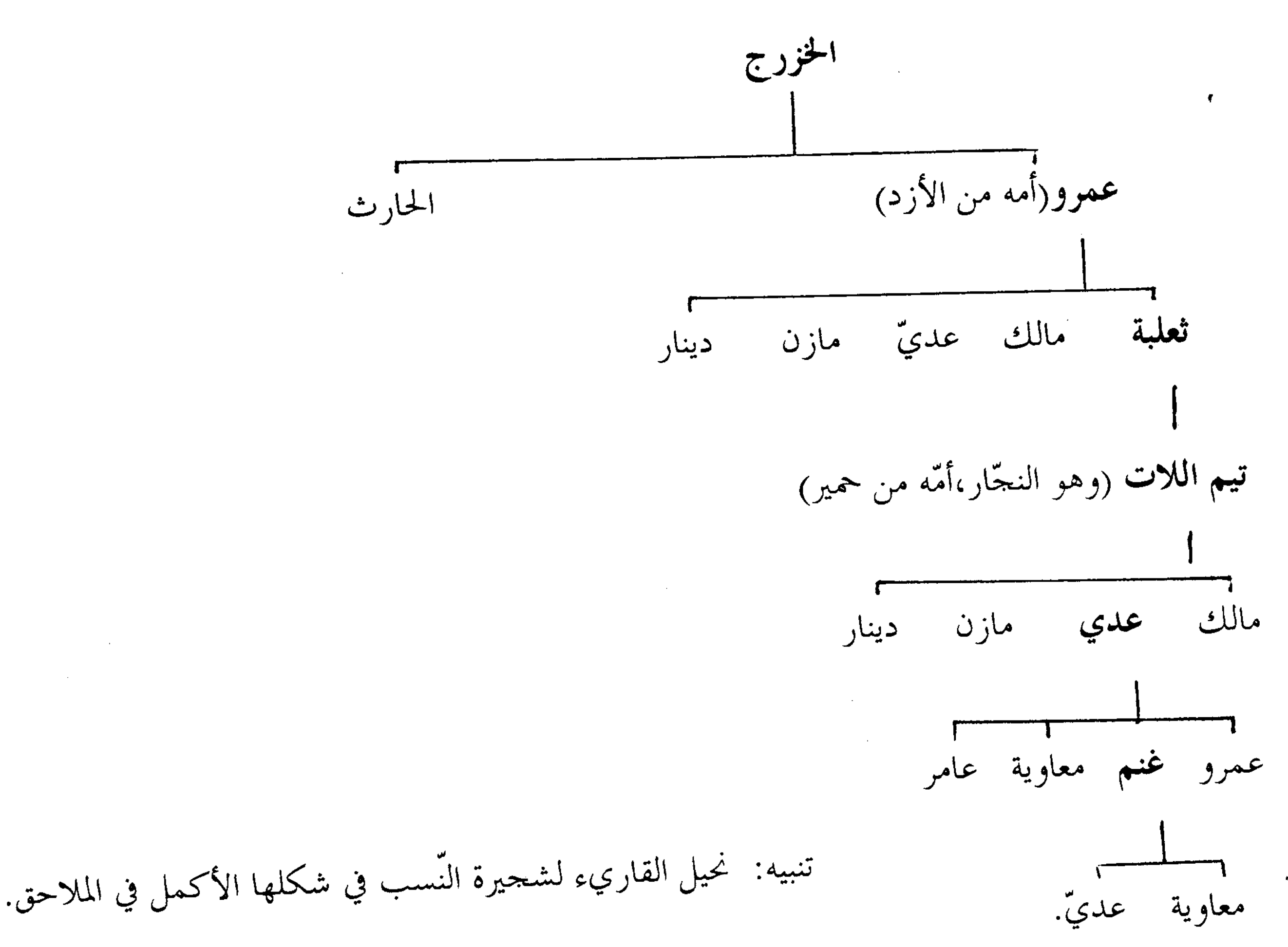
– في رواية البلاذري(٤) سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عديّ بن النّجار بن عمرو بن الخزرج.**(تسقط تيم ا لله بن ثعلبة).**

يبدو كأن لا فائدة من هذا الرّصد لأنّ الرّواية متّفقة. لكن سيتبيّن أنّ للمسألة أبعاد أخرى.

– ١ – من النّسبة إلى الوسط العشائريّ والعائليّ:

من الأهميّة بمكان – مثلما كان الحال في الصّلات الدّميّة السّابقة – الإنطلاق من النّسبة للتّعرّف على الوسط العشائريّ و العائليّ الّذي تنتمي إليه سلمى.

يورد إبن الكلبي في نسب معدّ واليمن الكبير(٥) ما يعتبره البنية العامة لنسب بني النّجار، ويمكن تشجير هذه المعطيات على الشّكل التّالي، مع إبراز الأسماء الّتي تعطي الموضع الدّقيق لنسب سلمى:



تنبيه: نحيل القاريء لشجيرة النّسب في شكلها الأكمل في الملاحق.

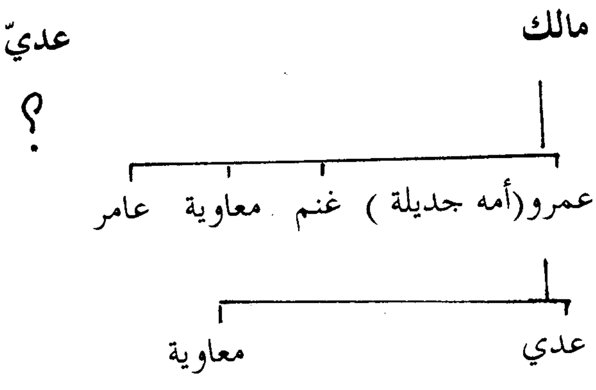
المقابلة بين التّسمية الواردة في النّسبة وشجرة نسب بني النّجّار تجعل الموضع الطّبيعيّ لسلمى في مجموعة **عديّ**، وبالتّالي يجب تركيز البحث في بني عديّ للوصول إلى المستوى الإجتماعي الدّقيق. لكن إذا نظرنا في المادة التّي يسوقها إبن الكلبي عن نسب بني عديّ (من بني النّجّار، المجموعة التّي تنتمي لها سلمى)، هناك عدّة أشياء تثير الإنتباه:

ـ المعلومات الّتي يسوقها إبن الكلبيّ في شجرة نسب بني النّجار تبدو موزعة بشكل غير متساوى على العائلات أو الفروع الأربعة. في حين يخصص لأسماء رجال بني مالك وأخبارهم ٧١ سطرا، لا تغطّي أخبار بني عديّ إلاّ ٢٦ ، و لا تغطّي أخبار مازن ودينار إلاّ حوالي ٢٥ سطرا.(٦). نفس هذه الملاحظة تنطبق على المادّة الّتي يوردها إبن حزم(٧): يسوق أخبار بني مالك بن النجار في ثلاث صفحات، مقابل ثلاث صفحات لبقيّة العائلات الثّلاث مجتمعة: بنو عديّ، بنودينار، بنو مازن بن النجار. إذا كان من الطبيعيّ أن تكون المعطيات التي تتضمنها شجرة إبن الكلبي ـ ككل أدب نسبي ـ منقوصة "بالتّعريف" بالمقارنة مع المجتمع الذي "توثق له"، فإنّ وجود هذا التّفاوت يبقى دافعا للتّساؤل عن أسبابه.

ـ الملاحظة الثّانية تتعلّق بضعف في المضمون: إذا ما قارنا مضمون المادّة التّاريخيّة المصاحبة للنّسب، وتوزعّها على الفروع الأربعة من بني النّجار، نلاحظ أنها مختلفة من حيث الطّبيعة. تتعلّق المادة المتّصلة ببني مالك، وفي فقراتها الأولى خاصّة، بتاريخهم في المرحلة القبإسلامي، وتثير عدّة جوانب مختلفة من الأدوار التي كانت لعناصر من بني مالك في التّاريخ الجاهليّ. بالمقابل لا تتعلّق المادة الواردة عن بني عديّ إلاّ بالفترة الإسلامية. تبدأ الفقرة المتّصلة ببني عديّ بن النّجار بالشّكل التالي: "ومن بني عديّ بن النّجار أبو أنس بن صرمة بن مالك ...،وصرمة بن أبي أنس، وهو أبو قيس، صحب النبي صلى ا الله عليه وسلّم..."(٨). لا يفعل إبن حزم أكثر من إعادة إنتاج المادّة الواردة في نسب معدّ واليمن الكبير، حيث تبدأ الفقرة المتّصلة بنسب بني عديّ بالقول: ومنهم صرمة بن أبي أنس...أسلم وهو شيخ كبير..(٩).

ـ إذا تأمّلنا بدقّة في التّفريعات الّتي يوردها إبن الكلبيّ للمجموعات الأربع (مالك، عديّ، مازن، دينار)، يمكن، من جديد، ملاحظة شيء من عدم التّوازن في مستوى المادّة المتعلّقة بكل من الفروع الأربعة. في بقيّة نسب بني مالك، يواصل إبن الكلبيّ التّمييز بين عائلات أو فروع مختلفة، في حين أنّه في شأن بني عديّ (الّذين تنتمي لهم سلمى) لا يورد أيّ تفريع إضافيّ بعد عديّ، أي كأننا به منذ وصوله إلى عدي قد وصل إلى الجيل الأخير الذي تتوقف عنده معلوماته. يواصل إبن الكلبيّ ــ كما ذكرنا ــ الإخبار عن أدوار بعض الأشخاص في المرحلة الإسلاميّة، لكن دون ربطهم بالشّجرة النّسبيّة لبني عديّ.

يمكن تجسيم عدم التّوازن في تناول إبن الكلبيّ للتّفريعات الدّقيقة بين فرعين متقابلين على الوجه التّالي:



نتيجة لذلك يصبح السّؤال: ما الّذي يمكن أن يكون وجّه رواية النّسب عند إبن الكلبيّ؟

لا يبدو أنّ الأمر طبيعيّ ما دام التّفريع العام قد إحتفظ ببني عدي في شكل "مجموعة" أو فرع مميز، وما دام هناك أفراد ينتمون لهذا التفريع يسوق إبن الكلبيّ نفسه أدوارهم في المرحلة الإسلاميّة مثلما رأينا سابقا. يبقى "ضعف" رواية إبن الكلبيّ لنسب بني عديّ مثيرا للتّساؤل: هل إنّ الوزن الدّيمغرافي الحقيقي لبني عديّ لم يكن يسمح بتجزئة؟ هل هو إنعكاس لضعف في الحظور السّياسي ـ الإجتماعي؟ هل إن إبن الكلبي كان رهينة معرفته المحدودة، أوإنّه إختصر على ما وجده في مصادره، ومن مصادره والده محمد بن السّائب الكلبي؟ هل يخفي الفراغ صعوبة في الحسم في شأن من ينتمي إلى بني عدي ومن لا ينتمي، نتيجة لتولد عدّة روايات لعدة فروع وعائلات تدعي إنتسابها الى بني عدي؟ هل هناك صلات أصبحت تدخل الخلل على صورة ما للنّسب، أبى ذكرها إبن الكلبي؟

يمكن إزاحة إحتمال الضّعف العددي والوزن الإجتماعي لبني عديّ، كسبب لهذا الفراغ. يذكر إبن الكلبي من بني عدي شخصيّات تاريخيّة عديدة، كان لها دور بارز في أحداث الدّعوة الإسلاميّة(١٠) من هذه الأدوار ــ رغم أنّ ذلك يبقى ضعيف الدّلالة على مراحل قديمة ــ مشاركتهم في معركة بدر(١١). كان لعناصر كثيرة منهم وبارزة دور طلائعيّ في فتوح العراق، منهم **سليط بن قيس** الذي قتل يوم قسّ النّاطف من فتوح العراق، ومنهم **أبو زيد قيس بن سكن** الذي، يقول إبن الكلبيّ أنّه كان من القرّاء الذين جمعوا القرآن على عهد رسول الله، وساهم في فتوح العراق وقتل في معركة الجسر إلى جانب أبي عبيد بن مسعود الثّقفي(١٢). يشير إبن الكلبي أيضا إلى أنّ قيس بن سكن هذا كان صهرا لعمرو بن وهب بن معتب أحد أشراف ثقيف، متزوجا من إبنته دومة(١٣). كل هذه المعلومات، رغم أنّها متأخرة عن زمن الصّلة التي ربطت هاشما ببني عديّ، فإنّ فيها، ولو بشكل عمومي، ما يدل على أن هذا الوسط العشائريّ كان، في وقائع الإسلام الأولى وقبلها بقليل، وسطا يشهد دينامية تاريخيّة، لا بد أن تعكس حياة جماعة لها وزن ديمغرافي.

نتيجة لكلّ هذا، ينحصر الفراغ في ما يبدو **في التّوثيق وليس في التّاريخ**، ويلتقي ويشبه فراغات أخرى كانت إعترضتنا في تحقيقنا للوسط القبليّ الذي تنتمي إليه أميمة بنت عبد ودّ من قضاعة، وقيلة بنت عامر بن مالك بن جذيمة المصطلق من خزاعة. كنّا بلورنا بعض الإفتراضات

للضّغوط الّتي يمكن أن تكون تلقّتها الرّواية، ومن هذه الضّغوط ما يتعلّق بتفادي كلّ ما من شأنه أن يوثّق لكلّ الإمتدادات التّاريخيّة السّابقة لمرحلة الإيلاف، سواء بغاية ترسيخ صورة قريش كقبيلة موحّدة قبل الإيلاف،أو إبعاد النّسب الهاشمي عن بعض تقاطعات التّاريخ الجاهليّ(١٤). هل من إفتراضات ممكنة لتفسير هذا الفراغ الجديد؟

قبل تناول هذه الأبعاد، نسأل هل يمكن تجاوز صعوبة الإستخبار من خلال التّركيز على النّسبة القريبة لسلمى؟ يحتّم علينا السّؤال صرف النّظر قليلا عن شجرة النّسب، والإنطلاق هذه المرّة من الأسماء القريبة مثل إسم الأب و الجدّ إلخ ... هناك إتجاه عام يبدو واضحا في الرّواية التّاريخيّة من روافدها المختلفة يقول بأنّ والد سلمى هو **عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عديّ بن النّجّار**. من هو عمرو؟

ما يثير الإنتباه، من جديد، أنّ شجرة نسب بني عديّ بن النّجّار،كما ترد في إبن الكلبيّ تخلو من تأكيد هذه الصّلة. لا ترد إشارة لهذه الشّخصيّة في الشّجرة النّسبية لبني عديّ بن النّجار، في حين أنّ كتب النّسب ليست قليلة الإكتراث في سياق النّسب العام بالشّخصيّات الّتي لها حضور في حيّز الرّواية التّاريخيّة. رغم أنّ إبن الكلبيّ، يذكر إسم عمرو بن زيد بن لبيد ...في سياق نسب هاشم في الجمهرة ـ مثلما تذكره الرّواية التّاريخيّة العامة ـــ لا يشير إليه في شجرة نسب بني عديّ في نسب الخزرج. فالإشارة ـ حتّى عند ورودها بواسطة إبن الكلبيّ ـ تبقى **خارج سياق نسب بني عديّ**. نفس الفراغ نلاحظه في رواية إبن حزم في الجمهرة (١٥). إسم والد سلمى يأتي فقط في حيّز نسب هاشم للقول ـ بشكل غير مباشر ـ أنّه والد أميمة.

أمّا إذا أردنا أن "نعوّض" هذا الفراغ بالرّواية التّاريخيّة العامّة ليس من العسير أن نلاحظ أن مصادر تاريخية مثل إبن هشام والطّبريّ والأغاني واليعقوبي وإبن حزم (١٦) تخلو من أي إشارة لحياة زيد بن عمرو، ولا يمكننا أن نعلم هل له **ذرية آخرون** إلى جانب سلمى؟ ومن هي زوجته؟ لا يذكر إبن الكلبي شيئا في الجمهرة، بإستثناء المعلومة المتمثّلة في إيراد إسمه كوالد لسلمى، أو معلومة أخرى ترد في سياق التأريخ لسلمى بالقول أنّ والدها كان صديقا لهاشم(١٧).

توجد إيحاءات في بعض مقاطع الرّواية تدلّ إمّا على جهل تام يسيرة هذه الشّخصيّة أو ربّما على وجود جدل حولها. ترد في المحبر (١٨)،فقرة عنوانها" "قصة أبي كبشة"، يسوق فيها إبن حبيب إسم كل من حمل هذه الكنية، ويسوق إسم عمرو بن زيد بن لبيد من بينهم، لكن يوحي مضمون

الفقرة أنّ الكنية كانت في النّهاية تطلق على كل من خالف قومه. نفس هذه المعلومة ترد، بنفس الشّكل، خارج السّياق في أنساب الأشراف للبلاذريّ(١٩).

النّتيجة أنّه مهما كانت نقطة الإنطلاق، هناك ما يؤكد، من جديد، وجود فراغ في "الإخبار" عن عمرو بن زيد.

لا يبدو الأمر "طبيعيّا" كما ذكرنا، ولا يمكن وضع ذلك على سجل نسيان عاديّ، وذلك لعدّة أسباب. أوّلها أنّ هذه الصّلة الدميّة كانت مرشّحة لأن تعرف تنشيطا وتوظيفا في مناخ الأحداث المتّصلة بالهجرة المحمّدية إلى يثرب، وهيكلة المجتمع الجديد الّذي من المعلوم أنّه لم يتهيكل فقط على مبدأ السّابقة في الإسلام وإنما أيضا على صلات القرابة من الرسول. ثانيها أنّ الرّواية التّاريخية نفسها حفظت لنا أسماء شخصيات تاريخيّة إستمدت أهميتها بشكل غير مباشر من هذه الصّلة الدّمية بهاشم. من ذلك مثلا الإشارات المتكررة **لأحيحة بن الجلاح** الذي تزوج ـ تقول المصادر ـ سلمى بنت عمرو قبل زواجها من هاشم، وليس من العسير إستجماع معالم سيرته وسيرة أبنائه(٢٠).

ينفتح الإحتمال على أن تكون معطيات النّسب ـ الّتي إنطلق منها التّحقيق ـــ ،ومنها إسم أب سلمى:عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش، مجرّد إفراز متأخّر للرّواية، لوظيفة يجب من جديد الكشف عنها. هناك حقيقة ما يدفع للتفكير في إتّجاه هذه الفرضيّة.

ـ ٢ ـ من عناصر التّسمية إلى الوسط العشائري والعائليّ:

إذا ما أجرينا مقارنة أو بالأحرى مقابلة بين التّسلسل الوارد في إسم **عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم (الذّي إليه تنسب سلمى)** وبين بعض الشّخصيّات التّاريخيّة الّتي تسوقها شجرة نسب إبن الكلبيّ، من الّذين ينتمون بالنّسب لبني عديّ بن النجار، من الّذين دخلوا دائرة النّور بفعل أدوارهم في الإسلام الأول، هناك ما قد يوصلنا لبعض الحلول.

من هؤلاء يذكر إبن الكلبيّ:

١ ـ أبو أنس بن صرمة بن مالك بن عدي بن عامر بن غنم بن **عديّ**

ـــــــ ١ ـــــ ٢ ـــــ ٣ ـــــ ٤ ـــــ ٥ ـــــ ٦ ـ

يقول إبن الكلبيّ أنّ أبا أنس هو أبو قيس صحب النبي.

٢ ـ محرز بن عامر بن مالك بن عديّ بن عامر بن غنم بن **عديّ**.

ـــــ ١ ـــ ٢ ـــ ٣ ـــ ٤ ـــ ٥ ـــ ٦ ـ

يقول إبن الكلبيّ أنّ محرز بن عامر شهد بدرا.

٣ ـ عامر بن أميّة بن زيد بن الحسحاس بن مالك بن عديّ بن عامر بن غنم بن **عديّ**.

ـــــ ١ ـــ ٢ ـــ ٣ ـــ ٤ ـــ ٥ ـــ ٦ ـــ ٧ ـــ ٨ ـ

يقول إبن الكلبيّ أنّ عامرا شهد بدرا، وقتل يوم أحد.

- قيس بن سكن بن قيس بن زيد بن حرام بن جندب بن عامر بن غنم بن **عديّ**.

ـــــ ١ ـــ ٢ ـــ ٣ ـــ ٤ ـــ ٥ ـــ ٦ ـــ ٧ ـــ ٨

يقول إبن الكلبيّ أنّ قيسا يكنى أبا زيد وقتل يوم جسر الكوفة.

في الإسم الأول تأتي النّسبة لبني عديّ بن النّجار في المرتبة السّادسة بعد إسم العلم.

في الإسم الثّاني تأتي النّسبة لبني عديّ بن النجار في المرتبة السّادسة بعد إسم العلم.

في الإسم الثّالث تأتي النّسبة لبني عديّ بن النجار في المرتبة الثّامنة بعد إسم العلم.

في الإسم الرّابع تأتي النسبة لبني عديّ بن النجار في المرتبة الثّامنة بعد إسم الفرد العلم.

إنّ هذا التّقارب في عدد الأسماء الفاصلة بين إسم العلم وبين فرع بني عديّ بن النّجّار الّذي ينتمون إليه، في أربع حالات مختلفة، يولّد شيئا من الطمأنينة في أن تكون هذه الأسماء تعكس تسلسلا دمّيّا صحيحا، يحيل على فرد إسمه عديّ. إذا إعتبرنا ـ ولو بشكل تقريبي ـ أنّ القرن يمكن أن يحوي بين ثلاثة وأربعة أسماء، يمكننا أن نستنتج أنّ **عديّ بن النّجار** يمكن أن يكون فردا عاش ربّما نهاية القرن الثّالث وبداية الرّابع، وأنّ، مع الزّمن، أصبح إسمه يعني المجموعة البشريّة المنحدرة منه.

إنتماء هؤلاء الأفراد لفئة الصّحابة يمثّل في حدّ ذاته ضمانا إضافيّا بإعتبار أنّ أسماءهم كانت داخل دائرة العلم الإسلاميّ، وكانت، إلى حدّ ما، موضوع إهتمام دقيق سواء من قبل إبن الكلبي أو من غيره من إختصاصييّ أدب التّراجم والرّجال وهو جنس من الكتابة شاع قبل إبن الكلبيّ وبعده.

لكن الأهمّ، في سياقنا الحاليّ هو أنّ هـذا "القياس" لا ينطبق على حالة عمرو بن زيد والد سلمى. ترد التّسمية كما رأينا على الشّكل التّالي: **عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عديّ بن النّجّار**، ونلاحظ أنّ عدد الأسماء الفاصلة بين الإسم العلم وبين عديّ بن النجار تأتي، في هذه الحال أيضا، سبعة.

عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن **عديّ بن لنجار**.

______١______٢______٣______٤______٥______٦______

إسم الأب　　　　　　　　الفرع أو العشيرة

لا يبدو معقولا أن يتساوى في الموقع من سلسلة النّسب من عاش في بداية القرن الخامس على أقصى تقدير مع من أدرك معارك الإسلام. بمعنى أنّه لا يمكن أن يتساوى في المسافة من عديّ صحابة عاشوا في بداية القرن السّابع مع شخص كان صهرا لهاشم في أوائل القرن الخامس على أقصى تقدير.

نصل إلى النّتيجة التّالية:

ـ النّسبة الواردة في الإسم تبدو أطول مما يحتمله الزّمن الذي يجب أن يفصل بين سلمى وبين عدي أو بني عديّ. **كل القسم الأول من النسبة المتعلّق بإسم والد سلمى لا مكان له بمنطق النّسب.**

ـ إذا إعتبرنا أن سلمى تنتمي لبني عدي بن النجار، وإذا إعتبرنا أنّ هاشما تزوّجها أواخر القرن الرّابع، يبدو من الممكن ـ ولو بشكل نظري ـ أن تكون النّسبة القريبة الإحتمال أي المقبولة بمقياس النّسب، هي سلمى بنت عدي أو **سلمى بنت عمرو بن عدي** (على أقصى تقدير).

ـ يمكن التّحجيج في نفس الإتّجاه بما يرد بواسطة إبن حبيب في كتاب المحبّر(٢١)، في فصل" أسماء النّسوة المبايعات رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من بني عديّ".يرد إسم **خولة بنت المنذر بن زيد بن لبيد بن خداش**، وهي المرأة الّتي أرضعت إبراهيم بن الرّسول محمّد. نفس المعلومة تقريبا يسوقها البلاذري(٢٢)، في رواية مسندة للشّعبيّ يقول : "وتنافست الأنصار في إبراهيم عليه السّلام، أيّهم يحضنه وترضعه إمرأته، حتى جاءت أمّ بردة، وهي **كبشة بنت المنذر بن زيد بن لبيد بن خداش**، من بني النّجّار، فدفعه إليها لترضعه."

يمكن المقابلة من جديد بين نسب خولة هاته ونسب سلمى على الشّكل التّالي:

نسب سلمى	نسب خولة
خداش	خداش
لبيد	لبيد
زيد	زيد
عمرو	المنذر
سلمى ————————	خولة
(أواخر القرن الرابع)	(أوائل القرن السّادس)

حتى يستقيم التّسلسل الوارد في نسبة سلمى يجب أن تكون معاصرة لخولة التي أرضعت إبراهيم بن الرّسول محمدّ، وهوأمر مستحيل لأنّ المسافة الزّمنيّة بين الشّخصيتين تناهز القرن ونصف القرن من الزّمن، وهناك في هذه الشّاهدة ما يوفّر حجة أخرى على أنّ نسبة سلمى كما ترد في كتب التّاريخ والنّسب هي نسبة غير دقيقة. إذا أضفنا كلّ هذه الشّواهد لمسألة الفراغ المحيط بسيرة فرد علم يحمل هذا الإسم(٢٣)، يمكن الإعتقاد أنها وبكلّ بساطة نسبة أفرزتها الرّواية لأسباب ما. هل أفرزتها الرّواية تفاديا لتعقيدات النّسب؟ هل تبلورت الرّواية الأمّ (والتّي ليس من اليسير الكشف عنها) في مناخ الهجرة المحمّدية إلى المدينة؟ تبقى أسباب هذا الإفتعال مثيرة للإستفهام.

نوجّه إهتمامنا للصّورة التي يسوقها أدب السّير لزواج هاشم من سلمى، لعلّ فيها ما يعطينا إطلالة تاريخيّة أكثر قربا من الوقائع.

ـ ٣ ـ من التّاريخ إلى النّسب:

ـ ٣ ـ ١ ـ صورة سلمى أبرز خطوط الرّواية التّاريخيّة:

بقدر ما كانت مصادر النّسب "شحيحة" في الإخبار عن الوسط القبليّ بشكل دقيق، كانت الرّواية التّاريخيّة ثريّة ـ شكلا على الأقلّ ـ بشأن الصّلة الزّواجيّة الرّئيسيّة الّتي منها ينحدر عبد المطّلب.

يورد الطبري(٢٤) **رواية أولى** بإسناد جمعي،يقول: "عبد المطلب إسمه شيبة... وقيل له عبد المطلب؛ وذلك أن أباه هاشما كان شخص في تجارة له إلى الشّام، فسلك طريق المدينة إليها، فلمّا قدم المدينة نزل ــ [فيما حدثنا إبن حميد،قال: حدثنا سلمة، عن **إبن إسحاق**. وفيما حدّثت عن **هشام بن محمد** عن أبيه. وفيما حدثني الحارث، عن محمد بن سعد، عن **محمد بن عمر**، ودخل حديث بعضهم في بعض،وبعضهم يزيد على بعض] ــ على **عمرو بن زيد بن لبيد الخزرجي**، فرأى إبنته **سلمى بنت عمرو** ــ وأما إبن حميد فقال في حديثه عن سلمة، عن إبن إسحاق: **سلمى بنت زيد بن عمرو**ــ إبن لبيد بن حرام بن خداش بن جندب بن عدي بن النجار فأعجبته، فخطبها إلى أبيها عمرو، فأنكحه إياها، وشرط عليه ألا تلد ولدا إلاّ في أهلها، ثمّ مضى هاشم لوجهته قبل أن يبني بها، ثم إنصرف راجعا من الشأم، فبنى بها بيثرب، فحملت منه. ثم إرتحل الى مكة وحملها معه، فلما أثقلت ردّها الى أهلها، ومضى إلى الشّأم فمات بها بغزة، فولدت له سلمى عبد المطلب، فمكث بيثرب سبع سنين أو ثماني سنين..."

ترد نفس الرّواية في خطوطها الكبرى في أنساب الأشراف للبلاذري(٢٥) ، بإسناد لمحمد بن سعد عن الواقدي، وبإسناد لعباس بن هشام عن **أبيه، عن جدّه** وغيره:

" كان هاشم بن عبد مناف يختلف الىالشأم في التجارة. فإذا مرّ بيثرب، فنزل على **عمروبن زيد بن لبيد**، وكان صديقا لأبيه وله. **فنزل به في سفرة من سفراته** وقد إنصرف من متجره، فرأى إبنته سلمىبنت عمرو، فأعجبته. وكانت قبل عند أحيحة بن الجلاح بن الحريش بن جحجبا الأوسي، فمات عنها وقد ولدت ولدين، هلكا ، وهما عمرو ومعبد إبنا أحيحة. فخطبها. فأنكحه إياها، وإشترط عليه أن لا تلد إلاّ في أهلها. فنقلها هاشم معه الى مكة. فلما حملت ، ودنا ولادها، أتى بها منزل أبيها بيثرب، فخلفها، ومضى إلى الشّأم في تجارته . فمات بغزة من فلسطين."

وصلتنا الرّواية من رافد آخر هو إبن سعد (٢٦) بإسناد مباشر **لمحمد بن عمر الأسلمي** قال:

"حدثني القاسم بن العباس اللّهبي عن أبيه عن عبد الله بن نوفل بن الحارث قال: "كانَ هاشم رجلا شريفا، وهو الذي أخذ الحلف لقريش من قيصر لأن تختلف آمنة...وكانوا تجّارا، فخرج هاشم في عير لقريش فيها تجارات، وكان طريقهم على المدينة فنزلوا بسوق النّبط فصادفوا سوقا تقوم بها في السنة يحشدون لها، فباعوا وإشتروا ونظروا إلى إمرأة على موضع مشرف من السّوق فرأى إمرأة تأمر بما تشتري ويباع لها، فرأىإمرأة حازمة جلدة على جمال، فسأل هاشم عنها: أأيّم هي أم زوج؟ فقيل له: أيّم كانت تحت أحيحة بن الجلاح فولدت له عمرا ومعبدا ثمّ فارقها، وكانت لا تنكح الرّجال لشرفها في قومها حتى يشرطوا لها أن أمرها بيدها فإذا كرهت رجلا فارقته، وهي **سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن غنم بن عديّ بن النجار**، فخطبها هاشم فعرفت شرفه ونسبه **فزوّجته نفسها** ودخل بها، وصنع طعاما ودعا من هناك من أصحاب العير الذين كانوا معه، وكانوا أربعين رجلا من قريش فيهم رجال من بني عبد مناف ومخزوم وسهم، ودعا من الخزرج رجالا، وأقام بأصحابه أياما، وعلقت سلمى بعبد المطلب فولدته وفي رأسه شيبة فسمّي شيبة، وخرج هاشم في أصحابه إلى الشّام حتى بلغ غزّة فإشتكى، فأقاموا عليه حتى مات فدفنوه بغزة ورجعوا بتركته إلى ولده، ويقال إن الذي رجع بتركته إلى ولده أبو رهم بن عبد العزى العامري، عامر بن لؤي، وهو يومئذ غلام إبن عشرين سنة."

يورد الطّبريّ رواية ثانية:"وقد حدّثني هذا الحديث عليّ بن حرب الموصليّ،قال: حدّثني أبو معن عيسى ــ من ولد كعب بن مالك ــ عن محمّد بن أبي بكر الأنصاريّ، عن مشايخ الأنصار، قالوا: تزوّج هاشم بن عبد مناف إمرأة من بني عديّ بن النّجّار، ذات شرف، تشرط على من خطبها المقام بدار قومها، فتزوّجت

بهاشم، فولدت شيبة الحمد، فربّي في أخواله مكرّما، فبينما هو يناضل فتيان الأنصار إذ أصاب خصلة فقال أنا إبن هاشم، وسمعه رجل مجتاز. فلمّا قدم مكّة، قال لعمّه المطّلب بن عبد مناف: قد مررت بدار بني قيلة فرأيت فتى من صفته ومن صفته..."(٢٧)

يمكن دون شكّ إستجماع صيغ أخرى من المصادر المتأخّرة، إستعادت بشيء من التّصرّف والتّلخيص ما حوته النّواة الأصليّة الأولى الّتي يمثّلها كما هو واضح إبن إسحاق والواقدي وإبن سعد وإبن الكلبيّ.

هناك ملاحظة جانبيّة تتكامل مع ما رأيناه من إبهام محيط بإسم والد سلمى أنّ الرّواية، من داخل دائرة كتب التّاريخ والسّير هذه المرّة، تعكس تردّدا كبيرا في مستوى التّسمية.

— الطّبريّ إبن حميد،قال: حدثنا سلمة، عن **إبن إسحاق**. وفيما حدّثت عن **هشام إبن محمد** عن أبيه. وفيما حدثني الحارث، عن محمد بن سعد،عن **محمد بن عمر**، ودخل حديث بعضهم في بعض،وبعضهم يزيد على بعض:

سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد الخزرجي.

— إبن حميد فقال في حديثه عن سلمة، عن **إبن إسحاق:**

سلمى بنت زيد بن عمرو بن لبيد بن حرام بن خداش بن جندب بن عدي بن النّجار.

— الواقدي:

سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خداش بن غنم بن عديّ بن النّجار.

لم تكن هذه الجزئيّات لتثير فضول النّاقلين إذ كان لهذا الإخبار وظيفة الإخبار عن النّسب النّبوي، وأصبح هذا الإخبار — مع الزّمن — إخبارا ثقافيّا تلقّته أجيال الكتّاب والمتعلّمين، بعد أن تقلّصت الموجّهات الأصليّة للإخبار (تلك الّتي سنحاول في مرحلة ثانية النّفاذ إليها) و لم يعد يطرح على الوعي أيّ تساؤل ذا طبيعة تاريخيّة. كان المطلوب في حيّز ثقافة عقائديّة، يختصر على ما يشبه المستخلص،"يثقّف" القاريء في مستوى الإمتدادات الإجتماعيّة للسّيرة: تصبح أهمّ المعلومات هي تلك الصّلة الظّرفيّة لهاشم مع يثرب، وزواجه من سلمى، وشرف سلمى في أهلها، وشرفها بالزّواج من هاشم،كلّ ذلك تمهيدا لبلاغ سريع عن بقاء عبد المطّلب لزمن ما في يثرب، قبل إنتقاله إلى مكّة، وذهاب هاشم للشّام وعودته "سريعا" إلى مكّة. من هذه الزّاوية كان القاريء أو الدّارس يتلقّى الجزئيّ من الرّواية، ولهذا السّبب بالضّبط يظهر الرّواة ما يشبه عدم الإكتراث بالتّحقيق في الإسم الأسلم لوالد سلمى. ففي صلب علم النّسب، حين ركّز النّسابة على صلات القرابة كما رأينا وخصّصوا فصولا كاملة أحيانا بلغ فيها إتقان علم النّسب حدودا لا يمكن تصور مثيل لها في

المستوى العالمي، لم تكن كلّ الجزئيّات لتكتسب أيّ دلالة تاريخيّة بقدر ما كانت مجرّد ثقافة جزئيّة لمن يريد أن يعلم أكثر (٢٨).

إذا تجاوزنا مستوى الوعي القديم للنّسب، يمكن القول أنّ هذا الصّنف من الإخبار التّاريخي العام، سواء في مستواه الجزئيّ أو الكلّي، يطرح على وعي الدّارس ـ كما سبق أن أشرنا ـ جملة من التّساؤلات: هل نأخذ بالمضمون ونحن نشعر أنّ التّركيب أدبيّ في جوهره؟ هل نضع الكلّ محلّ شكّ ويغيب كلّ بديل؟ كيف يمكن تحييد البلاغات التّمجيديّة الظّاهرة؟ جوهر المسألة كما هو معلوم هو ضرورة الوصول للنّواة الإخباريّة الأصليّة، من خلال أدب لم تكن له هذه الغاية من الأصل؟

يبدو لنا أنّ جوهر هذا الإخبار له صلة كبيرة بالنّسب والإنتماء. المتأمّل في معالم الصّور الّتي تسوقها روافد الرّواية لصلة هاشم بيثرب، وبصرف النّظر عن إختلاف الذي سنعود إليه، يلاحظ أنّ مضمونها لا تقتصر على مجرد الإخبار أو التّرويج لشرف سلمى أم عبد المطلب، وإنما يحيل في واقعه على جدل قديم، وصل بشكل لا إرادي.

تتفق الرّوايات على أنّ هاشما تزوج في يثرب، لكن بقيت المضامين الفرعية للرّواية والمتّصلة خاصة بالظّرف الدّقيق الّذي تمّ فيه هذا الزواج، وبالصّلة بوالد سلمى، وبحضور هاشم ليثرب، دالة بشكل واضح على ما يشبه تطويع الإخبار في إتّجاه بيان مركزي يمكن تلخيصه في: **سعي كلّ رواية لترسيخ فهم معين لطبيعة الصّلة بين هاشم** (وبالتّالي كل ذريته) **وبين يثرب.**

من خلال هذا السّعي نستشف وجود عناصر جدل خلفيّ، تجيب عنه الرّواية في إتّجاهات مختلفة شيئا ما، ويمثّل في الحقيقة نسيجها الرئيسيّ. من عناصر هذا الجدل: المكان الذي قضى هاشم حياته فيه، هل هو يثرب أم مكة؟ وإذا كانت له صلة بيثرب فما هيّ درجة أهمّيّتها؟ تنقسم الرّواية إلى إتّجاهين كبيرين: أحدهما يقول بالأصول المكّيّة لهاشم، ويقول بصلته الكبيرة بالوسط اليثربيّ.

سوف نتبيّن أنّ الإتّجاه الطّاغي والأكثر حضورا في الرّواية هو القائل بالأصول المكّيّة لهاشم، **ويبدو بلاغه أقرب للإجابة عن رأي مقابل، يقول بأنّ هاشما كانت له صلة قويّة بيثرب. وإن بقي ما يدلّ على هذا الرّأي المقابل، فقد ضعف في دائرة الرّواية، لكنّه بقي حاضرا بقوّة بشكل**

جدليّ ضمنيّ في الآراء الّتي تقابله وتردّ عليه. كل العناصر التي يسوقها الإخبار تجتمع حـول هـذا الجدل، ولو إختلفت في مستوى جزئيّات الصّورة النّهائيّة الّتي تريد أن تثبّتها للعلاقة.

دون هذا لا نرى أي دافع منطقيّ للدقّة المتناهية في شأن الملابسات التي أحاطت بـزواج مضـى عليه زمن غير قصير، سواء نظرنا للأمر من زمن الرّسول أو من الزّمـن المتـأخّر الّـذي تبلـورت فيـه الرّواية (ومن العسير أن نضبط لهـا تاريخـا معينـا). الدّليـل الضّمـني يمكننـا أن نـراه في مستوى أنّ الرّواية نفسها، "لا تحدثنا" بهذا الشّكل الدّقيق عن زواج كل آباء الرسول محمد، وإذا حدثتنـا هنـا بكلّ هذه الدّقّة فذلك يحيل على وظيفة لهذا الكلام.

هذا النّسيج الخلفي يمكن أن يكون منطلقا لإطلالة على شيء من التّاريخ وقـد يكـون في النّهايـة أكثر أهمية من المضمون الأول. فإذا البلاغ العام يعكس لنا النّتيجة أو الحصيلة النّهائية، الّتي يسـعى الأدب التاريخي بمختلف روافده أن يثبّتها، فإن خلفيّة الرّواية تعطينا إطلالة على الوعي المتأخّر لهـذا الانتماء، وقد تمثّل نافذة على المستوى التّاريخيّ.

لنحاول أن نستقي ونستجمع البلاغات الضّمنيّة التي تبدو لنا مجيبة عن جدل قديم، بـأن نسـوق ما تقوله الرّواية ونستجمع بين معقّفين المعاني الّتي تبدو لنا ممثّلة لجوهر البلاغ.

ـ في الرّواية الّتي يسندها الطّبري إسناد جمعيّ:

ـ "كان هاشم شخص في تجارة إلى الشّام".

[إنطلاق من مكّة، و لم يكن من غاياته في الأصل أن يخطب إمرأة من يثرب].

ـ "سلك طريق المدينة".

[مما يعني أنّه كان ممكنا أن يسلك طريقا آخر].

ـ "لـمّا قدم المدينة نزل على عمرو بن لبيد"

[كان ذلك صدفة، و لم يكن ذلك مقصودا لخطبة إبنته سلمى]

ـ "رأى سلمى أعجبته".

[مما يعني أن الزّواج منها لم يكن من غاياته، بل حدث أيضا صدفة]

ـ "شرط عليه ألاّ تلد إلاّ في أهلها".

[لذلك تركها في يثرب و لم يأخذها معه إلى الشّام، مما يعني أنّه كان "مجبرا" بشكل ما، علــى صلـة دائمة بيثرب].

ـ "تزوّجها في يثرب، وحملها معه إلى مكّة".

[لأنّ مكّة هي موطنه الأصليّ، ولذلك لم يحملها معه إلى الشّام].

ـ "لـمّا ثقلت ردّها إلى أهلها".

[مما يعني أنّه لولا إلتزامه بذلك لما كان له أن يعود إلى يثرب بعـد أن تـزوّج وإلتحق ببلـده مكّـة. ذلك هو السّبب في ولادة عبد المطّلب في يثرب]

ـ "مات هاشم بغزّة، فبقيت هناك".

[لولا وفاته لما كانت بقيت هناك].

تتردد نفس هذه العناصر في رواية البلاذري أيضا وبفروق طفيفة.

ـ رواية إبن سعد عن الواقدي:

رغم إختلاف العناصر الرّوائيّة، نجد أنفسنا تقريبا أمام نفس المعاني:

ـ "نزلوا (هاشم وتجّار قريش) بسوق النّبط، فصادفوا سوقا تقوم فيها في السّنة يحشدون لها."

[السّوق كان إستثنائيّا وحلولهم بها كان أقرب إلى الصّدفة، وغير مقصـود، ولـولا أهميّـة السّـوق وصبغتها الإستثنائيّة ما كانت حضرتها سلمى]

ـ "نظروا إلى إمرأة على موضع مشرف من السّوق، فرآى إمرأة تأمر بما يشترى لها ويباع، فـرأى إمرأة حسنة الجمال".

[لم تكن في السّوق وإنّما كانت على مشارفه، و لم تكن من النّساء المـتردّدات علـى الأسـواق، لأنّها إمرأة شريفة وحازمة مما يعني أنّها ليست في متنال كلّ رجل.]

ـ "خطبها هاشم فزوّجته نفسها".

[مما يعني أنّ الزّواج منها لم يكن رهين علاقات خاصّة بيثرب]

ـ "دخل بها وصنع طعاما ودعا من أصحاب العير الّذين كـانوا معـه، وكـانوا أربعـين رجـلا فيهـم رجال من بني عبد مناف ومخزوم وسهم، ودعا من الخزرج رجالا".

[مما يعني أن هاشم كان في قومه من مختلف فروع قريش، وأنّ الواقعة كانت حقيقيّة وهناك من حضرها، وليست أدبا متخيّلا.].

ـ "مات هاشم بغزّة من أرض الشّام"

[وهو السّبب في بقاء سلمى في يثرب].

ـ "عاد بميراثه رجل قرشيّ "

[مما يعني أنّ قومه هم قريش].

البلاغ الرّئيس في هذا الإتّجاه الأوّل هو القول أنّ الزّواج من سلمى لم يكن ضمن شبكة من الصّلات القديمة والطّبيعيّة بين هاشم ويثرب بل هو أمر **عرضيّ**، أملاه النّشاط التّجاري، بين مكّة وبلاد الشّام و لم يكن بأثر من علاقات خاصّة بيثرب، ولا يمكن أن نستنتج منه أن لهاشم إنتماء ما ليثرب، "مثلما يقول البعض"، بل هو عنصر قرشيّ. يصبح من المفهوم أن كان لعنصر التّجارة أهمّيّة كبيرة في نسيج الرّواية، ساعد ـ كما هو واضح ـ على تجاوز صعوبات عدّة، وهو ما يذكّر بنفس الأدوار الّتي كانت لعنصر التّجارة في تاريخ قريش، كوسيلة لتحييد الإخبار عن التّواصل الإجتماعي(٢٩).

ـ رواية الطّبريّ عن محمّد بن أبي بكر عن مشايخ الأنصار:

قالوا: "تزوج هاشم...إمرأة من بني عديّ بن النّجّار، ذات شرف، تشرط على من خطبها المقام بدار قومها، فتزوّجت بهاشم، فولدت له شيبة الحمد..."

[يتّجه الإيحاء العام هنا إلى بيان أنّ صلة هاشم بيثرب كانت صلة "طبيعيّة" إختارها من خلال رغبته في الزّواج من إحدى نسائها. يختفي الإخراج الرّوائيّ، ولا تثار أسباب وجوده في يثرب، كما لا تثار صلته بمكة. يغيب عنصر التّجارة، و لم يعد هاشم في النّهاية إلاّ عنصرا له صلات وطيدة بالوسط اليثربيّ.]

من الطّريف أن يسوق الأدب الإخباري رواية تمثّل ما يشبه التّوفيق بين الإتّجاهين السّابقين. يورد إبن حبيب(٣٠) إسم سلمى بنت عمرو في فصل عنوانه:"النسوة اللّواتي كانت إحداهن إذا أصبحت عند زوجها كان أمرها إليها إن شاءت أقامت وإن شاءت تركته وذلك لشرفهن وقدرهن".

هل من تاريخ للتّشكّل الأدبي للصّورة؟

إذا كان جوهر الحوار الجاري في الرّواية ورهان الإخبار الحقيقيّ هوحيازة الإنتماء القبلي والجغرافي لهاشم تمهيدا لحيازة إنتماء الرسول لمكة أو المدينة، فإلى أي سياق تاريخيّ يمكن أن يعود ؟ قبل تناول هذا السّؤال يجب التّمييز بين مستويات مختلفة: مستوى التّاريخ، مستوى الذّاكرة والوعي، ومستوى الجدل. لا يمكن إدراك المستويين الأوّلين: التّاريخ مفقود ونحن بصدد ترميمه، والذّاكرة تتصرّف بطرق مختلفة في صورة هاشم كما في غيرها. ما يمكن تناوله هو ربّما الجدل المتمثّل كما رأينا في تجاذب إنتماء هاشم.

نزيح من تصوّرنا أن يعود الجدل للعصر الإسلاميّ الأوّل أو العقود الّتي عقبته، وذلك لجملة من الأسباب. أبرزها "منطقيّ": من الصّعب مثلا أن تكون تلك المراحل الأولى عرفت إختلافا حول المكان الذي إرتبط به هاشم أكثر من غيره. الجدل والإختلاف عن تاريخ يتطلّب بعدا زمنيّا كافيا عن الوقائع، في حين لم تمرّ بعد فترة طويلة حتى تصبح سيرة هاشم موضوع إختلاف إذ لا يفصل بين هاشم وحفيده الرّسول محمد أكثر من ثلاثة أجيال، يضاف إلى هذا أنّ في الذّاكرة العربية مكانا واسعا لكلّ ما يتّصل بسير الآباء والأجداد.

لئن صعب ضبط تاريخ دقيق لجدل يجري في رواية تاريخيّة، يبدو أنّه يعود لمراحل متأخّرة، يمكن أن يحيل على نهاية القرن الأول الهجريّ وأوائل القرن الثّاني. في هذه المرحلة يمكن أن يكون حدث ما يشبه التّصرّف في عناصر تاريخيّة أصليّة تحوّلت إلى ثقافة متداولة ومكمّلة للسّيرة. يمكننا التّحجيج على ذلك من بعض الإيحاءات الدّقيقة الّتي يحملها الإخراج الرّوائيّ لأنّ هذا الإخراج يمثّل فرصة للإطلالة على الذّهنية التي وجهت الإخبار، فهي تحيل بشكل ما على مجتمع معيّن.

تستوقفنا صورة المرأة الحازمة الّتي تبيع وتشتري وهي على مشارف السّوق، ويستوقفنا سعي هاشم للزّواج منها دون أن تكون له صلة بالوسط القبلي والعائليّ الذي تنتمي إليه، كما يستوقفنا إشتراطها أن تبقى في أهلها إلخ ...

لا يبدو لنا إطار المناخ الإجتماعيّ ـ التّاريخي للقرنين الرّابع والخامس الميلاديّ ـ وهو زمن الوقائع ـ إطارا يمكن أن يحوي جزئيّات الصّورة. كانت علاقات التّصاهر بين القبائل في المرحلة الجاهليّة تتمّ في إطار من التّقارب والتّحالف والتّعاون وخلق صلات إجتماعيّة لم تفرزها العلاقات العاديّة للقرابة الدمّيّة المباشرة. يمكننا أن نضعف من عامل الصّدفة الّذي تشير له بعض مقاطع

الرّواية، إذ من الأسلم أن يكون في الصّدارة إنتماء المرأة لوسط قبليّ أو إجتماعيّ، يرشّحها من الأصل للزّواج في وسط إجتماعي مشابه من قبيلة أخرى، وهو ما حفظته الرّواية من خلال التّأكيد على مسألة الثّراء والشّرف. أمّا بشأن الشّروط المسبقة للزّواج، إذا كان الوسط الأصلي للمرأة في "موقع من القوّة" ـ يمكن أن يحفظ لها بعض الحقوق الاستثنائية، كحقّها في مغادرة زوجها إن لم يلائمها(٣١)، لكن لا يمكن أن يتعلّق الأمر بشرط في أن تلد في أهلها، ولا يمكن تصوّر جدل صريح حول المسألة يسبق الصّلة ويمثّل شرطا لها، ففي هذه الحال يغيب عنصر الإعتراف المتبادل بين الأوساط القبليّة بالشّرف وبرفعة المنزلة الإجتماعية.

أمّا عن مسألة التّجارة، الّتي لم تكن، في مناخ القرنين الرّابع والخامس الميلاديّين في الجزيرة العربيّة، إلاّ شكلا من المبادلات المعاشيّة المحدودة، لا يمكن تصوّر حضور كبير لعنصر النّساء فيها، ومن العسير أن نرى نخبة من المجتمع القبليّ المنفتح ترتاد هذه الأسواق.

مجمل مكوّنات الصّورة تبدو لنا أكثر إرتباطا بمراحل لاحقة، وإذا أصررنا على وجود سياق تاريخي مقبول لمجمل مكوّناتها يمكن أن نرى فيها إنعكاسا للأوضاع الإجتماعيّة والإقتصاديّة في أسواق الأمصار في القرن الأول وبداية القرن الثّاني، حيث يمكن أن يكون إنبثق دور أوسع للنّساء ولّده التّطوّر التّاريخي، ويمكن أن يكون حدث تفكّك للبنى القبليّة بفعل الفتوحات والرّحلة.

إستجمع الرّواة فيما يبدو الملامح من زمن آخر،.وصلتهم في شكل قصص بنوا بها تركيبا روائيّا، بقي في النّهاية "غريبا" عن ذهنية الجاهلية بوجه عام. لكن هذه الصّورة ـــ رغم خروجها عن الضّوابط الّتي يحتّمها السّياق الإجتماعي ـــ التّاريخي، تبقى متضامنة ومكمّلة، فيما يبدو، للصّورة الأوسع حضورا في الرّواية، تلك الّتي يمثّلها "نظام للإيلاف"، بإعتباره نظاما قرشيّ النّشأة، إقتضى صلات واسعة مع العالم القبلي ولم تكن يثرب إلاّ إحدى محطّاته العرضيّة. صورة الإيلاف بدورها صورة وظائفيّة في تاريخ يريد أن يسند شكلا من الأولويّة لبني أميّة، ومن ورائهم قريش ومن وراء قريش كلّ القبليّة العربيّة المحيطة بها والّتي كانت سيف الفتوح وأداتها. لذلك بقيت الرّواية المتأتّية من ذاكرة أهل يثرب في الجاهليّة تذكّر بشكل جليّ بالإرتباطات القويّة لهاشم بيثرب.

هل يمكن إستجماع بعض العناصر التّاريخيّة "الجدّيّة"؟

ـ ٣ ـ ٢ ـ من الأدب إلى التّاريخ:

لا شكّ أنّ الإقتصار على مستوى الذّهنية المتحكّمة في النّص التّاريخي لا يمثّل بديلا لتاريخ المجتمع الّي يعنينا في هذه الدّراسة. يبقى من الضّروري ، ولو بالقليل من المادّة التّاريخية الواصلة إلينا، إستجماع عناصر الحقيقة المتعلّقة بهذه الصّلة. هل في الرّواية بعض الإطلالات التّاريخية الّتي يمكن الإحتفاظ بها؟ هل فيها بعض المرتكزات التّاريخية الّتي يمكن إستغلالها على الأقلّ كمؤشّرات؟

أوّل المؤشّرات نجدها في زواج سلمى من **أحيحة بن الجلاح** قبل زواجها من هاشم. لا شكّ أنّ هذا العنصر يمثل نواة تاريخيّة حقيقية، ورغم أنّ هذا العنصر يشهد بقوّة إندماج هاشم في الوسط اليثربيّ، لم يكن بالإمكان "فسخه"من الرّواية وذلك لجملة من الأسباب. أوّلها وجود سلالة لسلمى من أحيحة وهم، بإجماع كتب النّسب: عمرو، ومعبد وأنيسة(٣٢).

سلمى + أحيحة بن الجلاح.

عمرو   معبد   أنيسة

لاشكّ أن وجود هذه السّلالة كان عنصرا حيا ومعروفا وشائعا في أدبيات السّير، ويمكن أن يكون أبناؤها من أحيحة بن الجلاح قد مثّلوا شواهد لم يكن من اليسير تجاهلها، وقد يكونون أيضا قاموا بدعاية لهذه الرابطة الدّمية ووظفوها في مجتمع كانت فيه العلاقة الدّمية من العائلة الهاشمية تولّد قربا من النّخبة الإجتماعيّة الجديدة. ثاني الأسباب الّتي ساعدت على وصول هذه الصّلة لحيّز الأدب المكتوب هو أنّها صلة بالأمومة، لا تنجرّ عنها قرابة فعليّة من النّسب الهاشمي، لأنّ وعي النّسب في النّصوص ينطلق من الصّلة بالأبوّة.

وجه الأهمّية لهذه الصّلة أنّها تسوق لنا في حيّزها جانبا من الصّورة التّاريخية لسلمى، ومن شأن هذه الصّورة التّاريخيّة لسلمى أن تقرّبنا من المستوى التّاريخيّ للصّلة بهاشم. يصل في كتاب الأغاني نصّ عن سيرة أحيحة، بإعتباره من شعراء الجاهليّة. كان أحيحة من زعماء يثرب في الجاهليّة وتثير الرّواية دورا كبيرا له في الوقائع المتعلّقة بغزوة أبي كرب بن حسّان بن تبّع بن أسعد الحميريّ ليثرب، و إستدعائه من ضمن أشراف يثرب. تسوق رواية لإبن إسحاق وصفا متكاملا لأحيحة بن الجلاح تقول:

" ...وكان أحيحة إذ ذاك سيّد قومه من الأوس،وكان رجلا صنعا للمال شحيحا عليه يتّبع بيع الرّبا بالمدينة حتى كاد يحيط بأموالهم وكان له تسعة وتسعون بعيرا، كلّها ينضح عليها، وكان له بالجرف أصوار من نخل قلّ يوم يمرّ إلاّ يطلع فيه. وكان له

أطمان: أطم في قومه يقال له المستظلّ، وهو الّذي تحصّن فيه حين قاتل أسعد أبي كرب الحميريّ، وأطمه الضّحيان بالعصبة في أرضه الّتي يقال لها الغابة بناه بحجارة سود وبني عليه نبرة بيضاء مثل الفضّة، ثمّ جعل عليها مثلها يراها الرّاكب من مسيرة يوم أونحوه، وكانت الآطام هي عزّهم ومنعتم وحصونهم الّتي يتحرّزون فيها من عدوّهم، ويزعمون أنه لمّا بناه أشرف هو وغلام له ثمّ قال: لقد بنيت حصنا حصينا ما بنى مثله رجل من العرب أمنع وأكرم..."(٣٣).

ـ ما هو طريف أنّ الرّواية تسوق وقائع حرب بين بني النّجّار وبين أحيحة(زعيما لبني عمرو بن عوف بن مالك بن الأوس)، كان من أسبابها أن أحد بني مازن بن النّجار تزوّج إمرأة من بني سالم بن عوف، وتعرّض لإعتداء من قبل عناصر من بني جحجبا. آلت الوقائع لإستعداد أحيحة على الهجوم على بني النّجّار وتذكر الرّواية دورا لسلمى. علمت سلمى بإستعداد أحيحة للهجوم على أهلها ليلا، فعمدت لحيلة طريفة حتى تطيل سهره، ولمّا إقترب الفجر وغلبه النّعاس، هربت متدلّية من رأس الحصن بواسطة حبل وأبلغتهم الخبر، وسمّاها قومها المتدلّية(٣٤)

ما قيمة هذه الرّواية؟ يغيب منها مضمون جديد، لكنّ مع هذا تتمثّل قيمتها في أنّها تعيدنا للمناخ التّاريخي الذي كان سائدا في يثرب:

ـ ثراء أحيحة وشرفه والصّلة المتأكّدة لذلك الشّرف بالنّشاط التّجاري، مما يعني إنفتاح هذا الوسط في النّهاية على آفاق خارجيّة.

ـ ضعف الإرتباطات القبليّة كما يدلّ على ذلك هذا التّصاهر بين عائلات متباعدة جغرافيّا (زواج أوسيّ من خزرجيّة)، وفي نفس الوقت قوّة هذه الإرتباطات العائليّة والعشائريّة وقت الأزمات (وفاؤها لقومها إلخ...). هل كان هذا الزّواج لسلمى من هاشم ـ الّذي تجمع الرواية على أنّه حدث بعد فراق سلمى لأحيحة ـ تعبيار عن سعي من بني عديّ للتّواصل مع فئة أخرى من الأشراف بعد تردّي العلاقة مع بني عمرو بن عوف بن مالك بن الأوس الّذين ينتمي إليهم أحيحة؟ أمر قابل للتّصوّر وإن بقي رهين دراسة دقيقة للوقائع المحيطة بهذه الصّلة.

ـ لا يبدو غريبا بالمرّة أن يكون لهاشم صلة بهذا الوسط، سواء إنتمت سلمى بالنّسب العائليّ القريب لفروع بني عديّ في محيط يثرب، أو كان لها ربّما إمتدادات من النّسب في عائلات من بني عديّ مهاجرة عن يثرب.

ـ بهذه الإطلالة يصبح من الصّعب تصوّر إنتقال سلمى لمكّة وإقامتها بها مثلما يريد ذلك الإتّجاه الأبرز في الرّواية. تبدو الشّخصيّة شديدة الإندماج في الوسط اليثربيّ: زواجها من أحد كبار الأثرياء، وجود سلالة لها من هذا الرجل، إنتمائها بالأمومة لبني النجار (٣٥)، إعتراف الرّواية

بشكل صريح أن عبد المطلب شبّ في يثرب كل هذه عناصر تقلل ـ ولو في مستوى المنطق العام ـ من إمكانية أن تكون سلمى إنتقلت مع هاشم إلى أي مكان آخر، سوى مصاحبته ربّما في بعض أسفاره مثلما هو الحال بالنّسبة لإحدى زوجاته، قيلة (أمّ أسد بن هاشم)، تلك الّتي رأيناها تعطي الدّقيق والزّيت للجائعين في مكّة(٣٦). دراسة الصّلة التّصاهريّة الثّانية لهاشم مع قبائل الخزرج سيعطي مؤشّرات أقوى على الرّوابط القويّة لهاشم بالوسط اليثربيّ(٣٧).

الحصيلة عن سلمى:

المستوى الأوّل للإستنتاج تمثّله مسألة الفراغات الّتي رصدناها في مستوى النّسب. نلتقي مع شعورنا السّابق بأنّ الفراغ المحيط بأخبار بني عديّ في مرحلة الإيلاف، والإبهام المحيط بنسبة والد سلمى، هو فراغ في التّوثيق. يمكننا أن نرى فيه تأكيدا على الضّغوط الّتي تلقّتها الرّواية، وجعلتها تقلّص الإخبار عن التّاريخ المحيط والمصاحب لصلات هاشم في يثرب إلى أدناه تمهيدا لمركزيّة مكّة.

المستوى الثّاني من الإستنتاج يتعلّق بفهم مرحلة الإيلاف. لا يمكن أن تكون هذه الصّلات نسجت من الأصل بمنآى عن النّشاط التّجاري، ويمكننا أن ننظر إليها على أنّها تعكس إرادة في الرّبط مع تجّار يثرب. الشّاهد على ذلك هو الصّلة بأحيحة بن الجلاح.

متى بدأت تلك الصّلة ؟ تغيب الأدلّة وتحضر بعض المؤشّرات. تجمع الرّواية على أنّ هاشما تزوّج سلمى بعد أحيحة، وتؤكّد لنا بإلحاح أنّه حين خطبها كانت مطلّقة. لكن يمكن أن تكون غاية الرّواة ـ مثلما أصبح معروفا الآن ـ إضعاف المستوى التّاريخي من العلاقة مع أحيحة، لأنّه من غير النّادر ـ كما تشهد على ذلك أمثلة كثيرة ـ أن يتعاقب الأصدقاء على نفس الزّوجة بالنّظر لمرونة الزّواج، ولوجود ما يشبه الأعراف تيسّر زواج المرأة من دائرة بشريّة متقاربة دمّيا أو حياتيا. تلك كانت عقليّة العصر، وكان فراق الزّوجة لا يتمّ في مناخ من الخلاف مثلما هو الحال في أزمنة أخرى. نساء هاشم بدورهنّ تزوّجوا من أزواج آخرين، وكانت تلك الزّواجات تعكس شكلا من الحلف مع عائلات كان له معها صلات وطيدة (٣٨)، وقد بقيت نفس العادات قائمة في مرحلة الدّعوة الإسلاميّة.

يمكن أن تكون الجانب الأصليّ في المسألة هي صداقة بين هاشم وبين أحيحة بن الجلاح، تولّد عنها زواج هاشم من سلمى. كان أحيحة بدوره مزارعا وتاجرا ثريّا، وزعيما مدافعا عن قومه من

بني عمرو بن عوف بيثرب وسط مناخ سياسيّ صعب، ولا شكّ أن صداقة هاشم كانت تعني شيئا كثيرا بالنّسبة إليه.

إن كانت الصّلة في أصلها صلة مع أحيحة يمكن أن يعني ذلك أنّ هاشما لم يكن مؤسّسا للعمل التّجاري بل حاثّا ومعاونا عليه، وهو أمر مقبول لأنّ مكوّنات الصّورة تلتقي مع مكمّلاتها في مكّة، حيث نجده يحث على التّجارة، ويسند لعشائر مكّة دورا فيها. قد يدلّ قربه من دائرة أحيحة بن الجلاح على إرادة في الرّبط مع عناصر لها حضور في المستوى السّياسي اليثربيّ، لأنّ أحيحة كان عنصرا قويّ الحضور في يثرب(٣٩)، و تلتقي الصّورة من جديد بشكل جدليّ مع صورة مساعيه في مكّة حيث نجده ينفخ في روح المكّيين مشجّعا لهم على الإلتفاف حول الحرم، مما يمكن أن يعني إرادة منه في دفعهم للتّنظيم.

الخلاصة أنّ علاقته بيثرب كانت أكثر **"جدّيّة"**، و لم يكن لها الطّابع الظّرفي الّذي يريده الإتّجاه العام للرّواية، ويستقيم كلّ هذا الفهم إذا تذكّرنا أنّ لهاشم زواج أخر من هند بنت عمرو بن ثعلبة. لا يبدو غريبا أن تكون في هذا الوسط رسخت فكرة هاشم الدّاعية لضرورة تجاوز العرب للقيم التّقليديّة، بإرساء التّعاون، والسّعي للإستفادة من الفرص المفتوحة للتّجارة مع بلاد الشّام، ومدّ الجسور في إتّجاه اليمن، بتكامل مع مكّة. في هذا الوسط البشري، الّذي حفظته أواصر القرابة، نعثر على جزء هام من الأرضيّة البشريّة المساعدة على بقاء فكرة الإيلاف.

الفصل الخامس:

هند بنت عمرو بن ثعلبة بن مالك بن سالم بن غنم بن عوف الخزرجيّة:

تشير مصادر النّسب كما رأينا لصلة زواجيّة ثانية لهاشم في قبائل يثرب، تمثلها **هند بنت عمرو بن ثعلبة بن الخزرج**، وتقدّمها كصلة مميّزة عن الصّلة "الأساسيّة" الّتي تمثّلها سلمى بنت عمرو بن زيد والّتي تمّ تناولها في الصّفحات السّابقة، رغم التّقارب سواء في إسم الأب (عمرو) أو في المجموعة القبليّة (الخزرج). لا تغيب الدّلائل على أنّ الأمر يتعلّق فعلا بصلة مميّزة عن الأولى: ما يرد في المستوى الجزئيّ من النّسب، وما يرد من تأكيد لوجود عناصر تنحدر بالأمومة من هند، تمثّل دلائل تلغي إمكانيّة وجود خلط بين شخصيّتين.

من المنتظر أن تتقلّص كمّيّة المادّة التّاريخية الواصلة في المصادر بشأن هذه الصّلة إلى أدناها، وألاّ تكترث بها المصادر كثيرا، سواء بغاية كبرى وشاملة تتمثّل في إسناد الأولويّة لإمتدادات نسب هاشم في مكّة والتّفليل من أهمّيّة النّسب في يثرب، أو بسبب إرادة واعية في ترسيخ الصّورة الظّرفية والعرضيّة لصلة هاشم بيثرب، تلك الصّورة الّتي في إطارها أخبرتنا أهم المصادر ـــ كما رأينا في الفصل السّابق ـ عن نسب سلمى بنت عمرو.

لا ذكر لهند في القسم المركّز على السّيرة في تاريخ الطّبريّ، الّذي يكتب النّسب بشكل إنتقائيّ، كما رأينا، مرتدّا في الزّمن بشكل يجعله يتابع الإرتباط الدّمّي المباشر للرّسول محمّد، ولا يحوي تاريخه في النّهاية إلاّ خيطا واحدا رابطا بين الرّسول وبين فهر (١). تشير بعض المصادر لهذه الصّلة لكنّها تكتفي بالإشارة، وتبدي كلّها تكتّما كبيرا ـ مثلما سيتبيّن ذلك ـــ على العناصر المنحدرة من هند، ومنها عناصر كانت نشطة في الوقائع التّاريخية المختلفة(٢). مصادر كثيرة تسوق البعض من أسمائهم بشكل محرّف، وأخرى تتسرّع في الإقرار أنّ أعقابهم إنقرضت، وأنه لا عقب لهاشم إلاّ من عبد المطّلب(٣).

نظرا إلى كلّ هذا سوف يغيب الجانب الرّوائيّ المتعلّق بالأسباب أو الملابسات التي أحاطت بزواج هاشم من هند بنت عمرو بن ثعلبة، ولن يكون من المطلوب نقد و إختراق صورة تعكس

الجدل المتأخّر، مثلما كان الأمر في حالة سلمى. **يعيدنا** المناخ العام للإخبار إلى مناخ إخباريّ شبيه بالحالات السّابقة لسلمى(أميمة بنت عبد ودّ، وقيلة بنت مالك بن عامر بن جذيمة) وأكثر صعوبة صعوبة منها وقد رأينا فيها كثرة العراقيل الّتي واجهتنا عندما حاولنا، بالنّزر القليل جدّا من الأخبار، إستجماع ملامح سيرة تاريخيّة.

ـ ١ ـ من عناصر التّسمية إلى الوسط العائلي والقبليّ:

لنحاول في مرحلة أولى ـ مثلما كان الحال بالنّسبة للصّلات الأخرى ـ أن نرصد وأن نضبط مختلف الصّيغ الّتي ترد بها التّسمية والنّسبة في إنتظار إستعمالها لمقاربة الوسط الإجتماعي والقبليّ.

يرد إسم هند ونسبتها، في قسم واسع من المصادر، في شكل مختصر لا ييسّر متابعة مكانتها من النّسب؛ في البلاذريّ (٤): **هند بنت عمرو بن ثعلبة،** من الخزرج، وفي اليعقوبيّ(٥): **هند بنت عمرو بن ثعلبة بن الخزرج**، وفي إبن هشام(٦): **هند بنت عمرو بن ثعلبة الخزرجيّة**، وفي مصعب الزّبيري(٧): **هند بنت عمرو بن ثعلبة بن الخزرج.**

ترد في قسم آخر من المصادر بعض الجزئيّات الدّقيقة مثلما هو الحال في رواية إبن الكلبي في الجمهرة(٨): **هند بنت عمرو بن ثعلبة من بني عوف بن الخزرج**، أو إبن سعد الّذي يورد، دون إسناد (٩): **هند بنت عمرو بن ثعلبة بن الحارث بن مالك بن سالم بن غنم بن عوف بن الخزرج.**

في ضوء رواية إبن الكلبي وإبن سعد، يمكن ضبط المجموعة البشريّة الّتي تنتمي إليها هند بشكل دقيق: تنتمي هند لـ **بني عوف** ، ويأتي في رواية إبن سعد ما يعطي تسلسلا دقيقا لنسب هند.

ترد رواية ثانية لنسب هند بواسطة مصعب، يذكر فيها هند ـ لكن بعيدا عن سياق نسب هاشم ـ ويكتب: **هند بنت عمرو بن ثعلبة بن سلول بن الخزرج**(٩). لكن يرد بواسطة إبن الكلبيّ أنّ سلول هو إسم إمرأة، خزاعيّة الأصل، وأنّها أم أبيّ، والد عبد الله بن أبي، رأس المنافقين في المدينة(١٠)، وفي شجرة أنساب بني مالك بن سالم بن غنم، يربط إبن الكلبيّ نسب عبد الله بن أبيّ بمجموعة بني عبيد (أنظر الشّجرة أسفله). تبدو هذه الجزئيّة الّتي يسوقها مصعب ضعيفة الدّلالة، لاسيّما أنّ تسمية سلول تتردّد كثيرا في المصادر، وبوسائط أخرى، في سياق ذكر نسب

عبد الله بن أبي. لذلك نحتفظ برواية إبن سعد لإسم هند على أنّها أكمل: **هند بنت عمرو إبن ثعلبة بن الحارث بن مالك بن سالم بن غنم بن عوف بن الخزرج.**

هل من الضّروري التّذكير بأنّ مسعانا لإعادة بناء هذه الصّلة الدّمّيّة أيضا ليس لغاية توثيقيّة مقصودة لذاتها بقدر ما هو بحث عمّا قد ينير لنا تلك المرحلة المجهولة،مرحلة الإيلاف؟. نتّجه ــ نسجا على نفس المنوال ــ لوضع النّسبة موضعها من تفريعات نسب بني عوف بن الخزرج، الواردة في نسب معد واليمن الكبير(١١). نورد في الصّفحة الموالية التّفريعات الأساسيّة، مع إبراز الأسماء الّتي تحيل عليها نسبة هند كما ترد في رواية إبن سعد.

أوّل ما يثير الإنتباه في علم إبن الكلبيّ بنسب الخزرج، ويلتقي مع ملاحظة سابقة متعلّقة بنسب بين عديّ بن النّجّار ونسب بني المصطلق من خزاعة، ونسب بني عبد ودّ (١٢)، أنّ إبن الكلبيّ، من جديد، لا يسوق مادّة تساعد على مقاربة هذا الوسط العائليّ أو الإجتماعي بشكل دقيق. نلاحظ **إنكسارا كبيرا** في مستوى نسب بني ثعلبة (وهي العائلة الّتي تعنينا لأنّها العائلة الّتي إليها تنتمي هند) يتوقّف إبن الكلبيّ عن تجزءة الأسماء أو الأجيال. ما قد يوفّر مرتكزا إضافيّا لهذه الملاحظة أنّ إبن الكلبيّ يستمر في إيراد تفريعات بالنّسبة للعائلات الأخرى المنحدرة من مالك تصل في شأن بني جشم أو بني عديّ (وهي كلّها فروع موازية لبني ثعلبة) لحدود الجيل الثّامن.

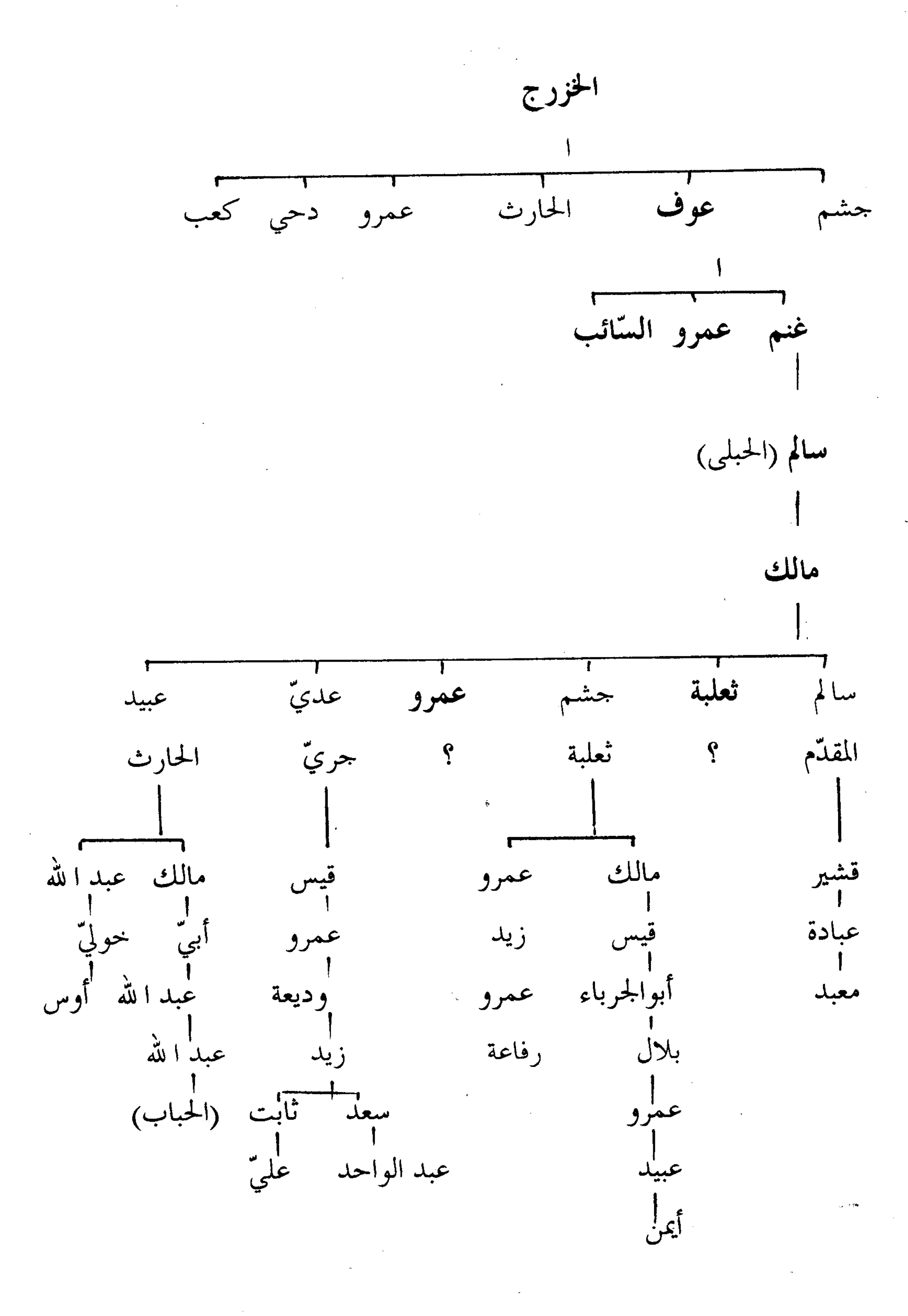
يلاحظ أيضا إذا ركّزنا النّظر في مستوى أعلى من الشّجرة على ما يورده إبن الكلبيّ في شأن الفروع الثّلاث الّتي تنحدر "مباشرة" من عوف بن الخزرج أي مجموعات عمرو والسّائب وغنم،

عوف بن الخزرج

ا

غنم عمرو السّائب

وتأمّلنا من جديد في القليل من المادة الواردة في هذه الفقرة، ليس من العسير أن نلاحظ وجود إختلاف في طبيعة المادّة الّتي يوردها إبن الكلبيّ: ما يتعلّق **ببني عمرو** يسوق فيه أخبارا عن المرحلة الجاهليّة: يقول: "منهم الرّمق بن زيد بن غنم بن سالم بن مالك بن سالم سيّد الأنصار في زمانهم، وهو الّذي قتل الفطيون..." ثمّ يتناول أسماء بعض الصّحابة الّذين ينحدرون من بني عمرو(١٣). أمّا في شأن **بني غنم**، فيتّسم نصّ إبن الكلبيّ بالسّرعة في العرض، ويخلو من كلّ إخبار عن المرحلة القبإسلاميّة، يقول إبن الكلبيّ (١٤):



الخزرج
جشم
عوف
الحارث
عمرو
دحي
كعب
غنم
عمرو
السّائب
سالم (الحبلى)
مالك
سالم
ثعلبة
جشم
عمرو
عديّ
عبيد
المقدّم
؟
ثعلبة
؟
جريّ
الحارث
قشير
عبادة
معبد
مالك
قيس
أبوالجرباء
بلال
عمرو
عبيد
أيمن
عمرو
زيد
عمرو
رفاعة
قيس
عمرو
وديعة
زيد
سعد
ثابت
عبد الواحد
عليّ
مالك
أبيّ
عبد ا لله
عبد ا لله
(الحباب)
عبد ا لله
خوليّ
أوس

"وولد غنم بن عوف بن الخزرج سالما، وهو الحبلى [لعظم بطنه]، فولد الحبلى بن غنم مالكا، فولد مالك بن الحبلى عبيدا، وعديّا، وجشما، وثعلبة، وسالم وعمرا. منهم عبد الله بن أبيّ بن مالك بن الحارث بن عبيد بن مالك بن سالم الحبلى رأس المنافقين، وأمّ أبيّ سلول الخزاعيّة بها يعرفون، وإبنه عبد الله بن عبد الله بن أبيّ، وهو الحباب، والحباب الحيّة، كان من خيار المسلمين، شهد بدرا وقتل يوم اليمامة،وكان إسمه الحباب فسمّاه رسول الله صلى الله عليه وسلّم عبد الله..." . نفس الصّورة يعيد إنتاجها إبن حزم(١٥).

تدفعنا هذه الملاحظات في إتّجاه نفس التّساؤلات: هل هو جهل إبن الكلبي بالمرحلة القبإسلاميّة؟ هل هي تقاطعات (تبدو واضحة) مع نسب عبد اللّه بن أبي وخزاعة، أصبح علماء النّسب يتفادون الخوض فيها؟ هل هي جماعات لم يكن لها حضور في يثرب؟

– ترد بواسطة إبن حزم(١٦) معلومة تجعلنا نسند أولويّة للسّؤال الأخير، يقول: "وهؤلاء بنو عوف بن الخزرج. ولد عوف بن الخزرج: عمرو ، وغنم ، وقطن. فولد قطن: السّائب، عقبه بعمان، **ولم يكن منهم أحد بالمدينة، فليسوا من الأنصار.**"

– يثير الإنتباه أيضا أنّ إبن الكلبيّ (١٧) في مطلع حديثه عن نسب بني الحارث بن الخزرج (المجموعة المنحدرة من الخزرج والمقابلة لبني عوف، أنظر شجرة النّسب في الصّفحة السّابقة)، يقول:

" ولد الحارث بن الخزرج الخزرج، وجشم، وزيد مناة ، وهما التوأمان، وعوفا وصخرا، **لم ينصر أحد منهم ساروا إلى الشّام**، وجردشا **دخل في غسّان**.

فولد الخزرج بن الحارث كعبا...فولد كعب ثعلبة... فولد ثعلبة بن كعب مالك، وهو الأغرّ، وحارثة، وعامرا، **ساروا إلى الشّام مع غسان في الجاهلية**. منهم عمرو بن إمريء القيس بن مالك بن ثعلبة، **الذي تحاكمت إليه الأوس والخزرج في حرب سمير**".

في ضوء كلّ هذا يمكن أن تعني "الفراغات" في النّسب بوجه عام، ضعف حضور إجتماعي لبني عوف في يثرب وربّما هجرة أقسام منهم لبلاد الشّام، لكن يدفعنا هذا من جديد لنفس التّساؤلات الّتي قادتنا لها حالة بني المصطلق من خزاعة أو حالة بني عبد ودّ من قضاعة: أي الفروع شملتها الهجرة إلى الشّام؟ متى حدثت تلك الهجرة؟ هل يتعلّق الأمر بعشيرة لها إرتباطات متينة مع بلاد الشّام؟ هل إنّ الصّلة مع هاشم جرت في الحقيقة في بلاد الشّام؟ تحيل الأسئلة على دراسة مجمل الحركيّة البشريّة للقبائل العربيّة بين وادي القرى وجنوبي فلسطين بين القرنين الرّابع والخامس.

كلّ ما يمكن قوله هو أنّنا من جديد نجد أنفسنا **أمام نفس معالم الوسط القبليّ الّذي جرت فيه مصاهرات هاشم زمن الإيلاف**: تفككّ البنية القبليّة الّذي يترجم ويعكس بدوره ربّما إنسدادا في أفق العيش داخل البنى التّقليديّة، الإنفتاح على ما تسمّيه المصادر بلاد الشّام، وإهتمام ربّما بالشّأن التّجاري في شكل وساطة تستجيب في نفس الوقت لحاجة مجتمع باحث عن دور جديد مع حاجيات التّجارة المتوسّطيّة.

لاشك أن في مصاهرات هاشم ما يعكس إرادة في التّواصل مع أوساط عشائريّة كانت تشهد ديناميّة كبيرة، تعكسها بعض سير أفراده، ومنهم ملك بن العجلان بن زيد الّذي يذكّرنا دوره بدور أحيحة بن الجلاح في بني عمرو بن عوف من مالك بن الأوس.

ـ ٢ ـ ذرّية هاشم من هند بنت عمرو بن ثعلبة:

ترد إشارة في إبن الكلبي لشخصيّتين تنحدران من هند، يقول: :..فولد هاشم **أبا صيفي** بن هاشم، وإسمه عمرو، **وصيفيّا**؛ أمهما هند بنت عمرو بن ثعلبة من بني عوف بن الخزرج، وأخواهما لأمّهما: مخرمة بن المطلب بن عبد مناف إبن قصي(١٧)، وهي الإشارة الّتي يؤكّدها إبن حبيب(١٩) والبلاذريّ (٢٠) وإبن سعد (٢١)، واليعقوبي (٢٢) ووصلت أصداؤها حتى مصادر متأخّرة مثل القلقشنديّ (القرن الثامن) الّذي كتب:" كان لهاشم على عمود النسب أربعة أولاد: نضلة ـ أسد ـ **صيفي ـ أبو صيفي**(٢٣). في كلّ هذه المصادر تأتي الإشارة في شكل مقتضب وسريع، ولا تحيل على أي إستمراريّة لهذه السّلالة الثّانية لهاشم، كما لا تحيل على أي دور تاريخي ملموس يجعلنا نأمل في إعادة بناء بعض العلامات.

فقط بواسطة مصعب يأتي إمتداد لسلالة هاشم من هند، يقول:

"**أبو صيفي** إنقرض إلاّ من بنته **رقية**، وهي أم مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب، **وصيفيا**، درج؛ أمهما **هند بنت عمرو بن ثعلبة بن الخزرج**، وأخوهما لأمهما مخرمة بن المطلب بن عبد مناف"(٢٤).

يضيف مصعب في فصل يعنونه، بشكل يثير الإنتباه:" **بقية ولد هاشم**(٢٥):

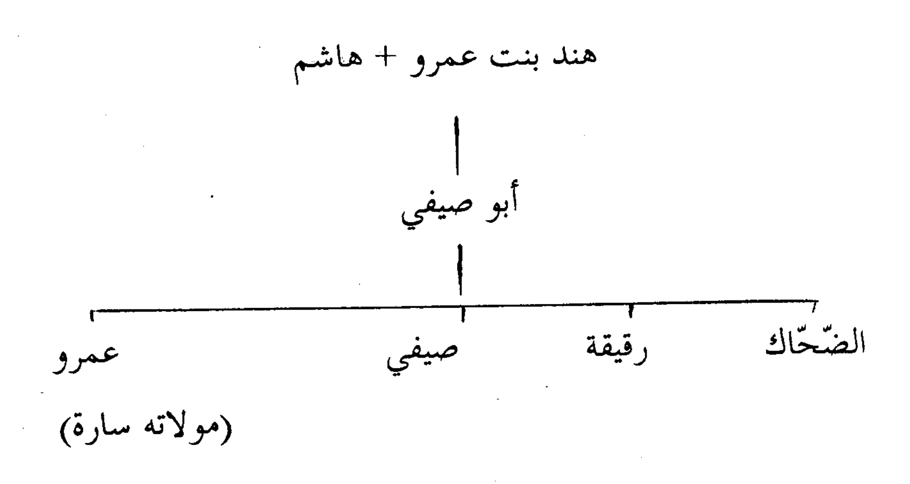
"وولد أبو صيفي بن هاشم بن عبد ماف بن قصيّ: **الضحاك**، درج؛ **ورقيقة**، ولدت مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة،...؛**وصيفي** بن أبي صيفي ؛ **وعمرا** ؛...**وسارة** صاحبة

الكتاب الذي كتبه معها حاطب بن أبي بلتعة إلى قريش بمكة، مولاة عمرو بن أبي صيفي. وقد إنقرض ولد أبي صيفي."

ما هوطريف أنّ إبن حزم أيضا الّذي غالبا ما يعتبر كتابه إختزالا لمصنّفات إبن الكلبيّ، يورد ما يشبه الأصداء لمعلومات مصعب يقول:

"...ولم يبق لهاشم عقب إلا من عبد المطلب وكان لهاشم أيضا من الولد نضلة و**أبو صيفي وأسد** بن هاشم بن عبد مناف إنقرضت أعقابهم. وكان منهم **عمرو بن أبي صيفي** الذي أعتق **سارة** الّتي حملت كتاب حاطب بن أبي بلتعة إلى قريش، ينذرهم بغزو النبيّ صلى الله عليه وسلم اليهم، عام الفتح لمكة، فإتّبعها عليّ والزّبير فأدركاها وأخذا الكتاب منها"(٢٦).

يجمع مصعب وإبن حزم في مستوى الرّواية كلّ أبناء هاشم، لكن إتّضح لنا بواسطة علم النّسب، أنّهم ينحدرون من أمّهات مختلفات: **نضلة** هو إبن لهاشم من أميمة القضاعيّة، و**أسد** هو إبن لهاشم من قيلة الخزاعيّة، وقد سبق تناول سيرتهما في سياق إثارة نسبة وأصول أمّهاتهما (٢٧). ما يتبقى من الأسماء الّتي تسوقها رواية مصعب يتيح لنا إعادة بناء الشّجرة النّسبيّة لذريّة هاشم من هند بنت عمرو الخزرجيّة.



لقد سبق أن كانت لنا إطلالة واحدة على دور عنصرين من أحفاد هند وهاشم هما الضّحّاك وعمرو في وقائع حلف عبد المطّلب و خزاعة، حين فرض علينا السّياق التّساؤل عن صورة إهتمامهم بالشّأن المكّي. تركّز النّظر في فقرات قادمة على مدى صلتهم وصلة آبائهم بشكل خاص بيثرب (٢٨): هل تعكس سيرة ذرّيّة هاشم من هند بنت عمرو بن ثعلبة، الّذين عاشوا بعد مرحلة الإيلاف، إرادة في التّواصل مع مساعي أبيهم هاشم في الإهتمام بالشّأن التّجاري كما بالإرتباط بيثرب وبما كان يجري فيها؟. هل حفظت سيرتهم بعض ما يحيل على زمن الإيلاف؟.

الفصل السّادس:

واقدة بنت أبي عدي، وإسمه عامر بن عبد نهم (؟)

تشير المصادر بشكل مقتضب لصلة زواجيّة أخرى لهاشم من واقدة بنت أبي عديّ، وتنسب لها ذريّة من هاشم كما رأينا. مثلما أصبح منتظرا ــ من خلال حالات كثيرة سابقة ــ تبرز بعض الإختلافات في عناصر التّسمية يستحسن تناولها قبل مقاربة الوسط القبليّ والعشائريّ الّي تنتمي إليه واقدة.

ــ ١ــ ضبط عناصر التّسمية:

يشير الطّبري بشكل عرضي، في سياق نسب نوفل لـ **واقدة**(١)، ويشير إبن هشام، **لواقدة بنت أبي عدي المازنية**(٢)، ونقرأ في أنساب الأشراف للبلاذري(٣): "**واقدة بنت أبي عدي الهوارتية**. لا شكّ أنّ هذا الخطأ ناتج عن خطأ في قراءة المخطوط، وأن الكلمة المقصودة هي هوازنيّة، تمثّل الخطأ في إعتبار النّقطتين فوق الحرف الخامس من الكلمة عوضا عن إعتبارهما نقطتين منفصلتين، إحداهما لحرف "ز" والثانية لحرف "ن". نقرأ في البلاذري نفسه، خارج سياق نسب هاشم:"...واقدة بنت أبي عدي، من **بني مازن بن صعصعة بن معاوية** (٤)، ويورد اليعقوبي(٥) "وأم نوفل وأبي عمرو: واقدة بنت أبي عدي، وهو **عامر بن عبد نهم** من بني عامر بن صعصعة..."

إذا كانت نسبة واقدة تكتسب إبهامها اللاّزم في محيط التّواريخ العامّة فإنها تكتسب شيئا من الوضوح في مصادر النّسب، وإن كان هذا الوضوح وصل بشكل غير إراديّ فيما يبدو. يرد في رواية إبن الكلبي لصلات هاشم: **واقدة بنت أبي عدي بن عبد نهم**، من بني **مازن بن صعصعة**(٦)، لكنّه ــ مثلما كان الأمر في حالات سابقة أيضا ــ لا يشير لها في سياق نسب بني مازن بن صعصعة.

نفس الملاحظة تقريبا تثيرها رواية مصعب: يشير مصعب، في سياق تناوله "البقيّة ولد هاشم"، بصيغة مختصرة لنسبتها يقول: **واقدة بنت أبي عدي** (٧). لا ترد نسبتها بشكل متكامل إلاّ بعيدا عن دائرة نسب هاشم، ويكتب مصعب: "**واقدة بنت أبي عدي، وإسمه عامر بن عبد نهم، وإسمه الحارث بن نوفل بن عبادة بن زيد بن وائلة بن مازن بن صعصعة.**"(٨)

نقرأ في إبن سعد(٩) :" **أم عبد الله وهي واقدة بنت أبي عديّ، ويقال عديّ، وهو عامر بن عبد نهم بن زيد بن مازن بن صعصعة.**". ونقرأ في إبن حبيب(١٠)**واقدة بنت أبي عدي من بني مازن بن منصور**، ولا شكّ أن المقصود ـ مثلما إنتبه لذلك محقق الكتاب هو هوازن بن منصور، مما يعني أن رواية إبن حبيب أحالت على أعلى مستويات النّسبة بما أن بني صعصعة ينتمون لبني هوازن. من المفهوم أن يصبح من غير الضّروري في زمن إبن حزم الإشارة إلى هذه الصّلة في سياق نسب هاشم، لكن فرض عليه سياق نسب عناصر من بني نوفل أن يشير إلى **واقدة من بني مازن بن صعصعة السّلمية** (١١).

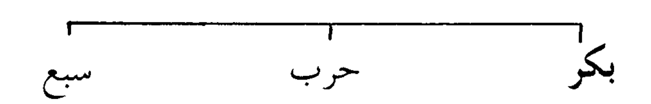
ـ ٢ ـ من التّسمية إلى العشيرة:

لن يختلف إتّجاه سعينا عمّا سبق في حالات أخرى: إستعمال عناصر التّسمية لمقاربة الوسط القبليّ والعشائري.

ما يتردد في مختلف روافد الرّواية أنّ واقدة تنتمي **لـ مازن بن صعصعة**، لا يستثنى من ذلك إلاّ رواية اليعقوبي حين تشير بشكل إستثنائيّ ومتناقض مع بقيّة الرّوايات إلى عامر بن صعصعة. لذلك نحتفظ بـ **مازن** و الوضع الأمثل هو العثور على إستمراريّة ومكانة نسبة واقدة في النّسب العام الّذي يسوقه إبن الكلبيّ ـ على الأقلّ في المستوى الظّاهر ـ بالكثير من الدّقة.

يورد إبن الكلبيّ في الجمهرة (١٢)نسب هوازن، ولا نرى مبرّرا لإعادة إنتاجها كاملة، ونختزل المعطيات الّتي تعنينا على الشّكل التّالي:

يقسّم إبن الكلبيّ هوازن إلى ثلاث مجموعات كبرى:



من بكر ينحدر: **معاوية** و زيد و منبّه و سعد (الذّين أرضعوا النبيّ، يقول إبن الكلبيّ).

لكن يلاحظ، من جديد أي كما كان الأمر في الحالات السّابقة، عدم تكافؤ في الإخبار، إذ يتوزّع توثيق إبن الكلبيّ على الشّكل التّالي:

– يغطّي إخباره عن نسب **بني معاوية** ٧٣ صفحة (من ص ٣١٢ الى ص ٣٨٥.)، وعن **بني منبّه** ٧ صفحات، (من ص ٣٨٥ الى ص٣٩٢.) وعن **بني سعد** صفحتين (من ص ٣٩٣ الى ص ٣٩٤.).

– يوجّه إبن الكلبي إهتماما كبيرا لبني معاوية، ويفرّع النّسب:

معاوية

صعصعة/**نصر**/جحوش/جحاش/**جشم**/شيبان/عوف/السّبّاق/**الحارث**/دحوة/ دحية.

لكن يلاحظ من جديد عدم تكافؤ في توزيع مادّة التّاريخ والنّسب:

بنو صعصعة بن معاوية، من ص ٣١٣ الى ص ٣٨٠ (٦٧ صفحة).

بنو نصر بن معاوية، من ص ٣٨٠ الى ص ٣٨٢ (صفحتان).

بنو جشم بن معاوية، من ص ٣٨٣ الى ٣٨٤ (صفحتان).

بنو الحارث بن معاوية، من ص ٣٨٤ الى ص ٣٨٥ (صفحتان).

- يواصل إبن الكلبيّ تفريع بني صعصعة بن معاوية:

صعصعة بن معاوية

عامر/مرّة/**مازن**/عائذ/وائل/غالب/قيس/عوف/مساور/مثجور/كبير/ عمرو/ زبينة/ عبدا لله/الحارث/ ربيعة.

لكن لا يوجّه توثيقه إلاّ لبني عامر (من ص ٣١٣ إلى ص ٣٧٨)، وإلى بني مرة بن صعصعة (من ص ٣٧٩ إلى ٣٨٠). لا يرد شيء عن بقيّة الفروع، أي أن إبن الكلبي **لا يخبرنا عن مازن** الفرع الّذي تنتمي إليه أم عديّ، ولا عن بقيّة فروع بني صعصعة بن معاوية.

ينعكس نفس هذا الفراغ في جمهرة أنساب العرب لإبن حزم(١٣)، رغم أنّها لا تبدو منقولة عن إبن الكلبيّ.

- يسوق إبن حزم نسب بني صعصعة:

بنو صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن

عامر مرّة (بنو سلول) غالب ربيعة عبد الله الحارث كبير عمرو زبير

قيس عوف مساور سيّار مثجور.

لا تبدو رواية إبن حزم منقولة عن إبن الكلبيّ لأنّها لا تلتقي مع شجرة إبن الكلبي إلاّ في عامر /مرّة/ غالب /ربيعة /كبير/مثوّج / عمرو/ الحارث ،مما قد يدلّ على أنّ إبن حزم قد يكون وثّق من مصدر آخر.

لا تذكر رواية إبن حزم فرعا من بني صعصعة يسمى بني مازن، وما يثير الإنتباه أن توثيق إبن حزم يوحي **بنفس الفراغ في المعرفة بهذه الفروع**، وهو الفراغ الّذي شعر به إبن حزم نفسه وكتب: " **كلّ هؤلاء قليل، ليس منهم أحد مشهور حاشا بني مرّة وبني عامر**"، ويسوق فروع بني مرّة، (أي سلول) و فروع بني عامر: ربيعة، هلال، نمير، سواءة.

– يرد في المعارف لإبن قتيبة(١٤)، وفي سياق عام لشجرة نسب بني صعصعة بن معاوية، ما يؤكّد وجود فرع من بني صعصعة بن معاوية يسمّى **مازنا**.

بنو صعصعة بن معاوية

عامر مرّة (سلول) غاضرة مازن وائلة

لكن تماما مثل إبن الكلبي وإبن حزم كلّ ما يرد يقتصر على بني مرّة وبني عامر **ولا يرد شيء عن مازن**.

– ما قد يعمّق من الشّعور بهذا الفراغ أن إبن الكلبي يبدو كثير الإطلاع على ما يتعلق بأخبار بني عامر، بالنّظر لحجم المادة التي يسوقها في شأن بني عامر وفيه عديد الإشارات التّاريخية الدّالّة على قربهم من دائرة قريش. يقول مثلا: " فولد عامر بن صعصعة: ربيعة، وهلالا، ونميرا، وسوآءة، والحارث،درج، أمّهم: رقيقة بنت جشم بن معاوية بن بكر بن هوازن.فولد ربيعة بن عامر: كُلاَبا، إليهم البيت، وكعبا، إليهم العقد، كان إذا كان في ولد ربيعة عقد حوار تولوا هم ذلك دون ولد أبيهم، وكليبا، وعامرا، والحارث، وهو محمس، درج، إلاّ ضرب نساء ولدن في بني عامر.[...] وأمّهم مجد بنت تيم بن غالب بن فهر، **وهي الّتي حمّست بني عامر، جعلتهم حمسا**...

المعلومة الأخيرة تبدو ذات أهميّة كبيرة، لأنّها تفيدنا بقرب الفروع الّتي يخبر عنها إبن الكلبي كان لها علاقة بنظام الحمس. قد تكون هذه الصّلة إستمرارا لصلات قديمة تدلّ عليها الصّلة التصاهريّة بين عبد شمس وبين رؤاس بن كلاب الّذين ينتمون إلى كلاب بن ربيعة بن عامر(١٥). المعلومة يؤكّدها إبن حبيب(١٦): من قبائل الحمس من ولدت قريش: كلاب وكعب و عامر وكلب بنوعامر بن صعصعة، أمّهم مجد بنت تيم بن غالب بن فهر.

لكن رغم هذا القرب من دائرة قريش،**لا يرد ذكر لمازن بن صعصعة**،سواء في رواية إبن الكلبيّ أو في رواية إبن حبيب.

لا يبدو من اليسير فهم هذا الفراغ: هل أنّ معرفة إبن الكلبيّ تتفاوت من الأصل في نسب بعض الفروع دون أخرى؟ هل يمكن أن يعني ذلك أن الفروع الّتي لا يتناولها الإخبار هي فروع أعادها بناء النّسب (الّتي تمّت سواء بواسطة إبن الكلبيّ أو من سبقه)، ولذلك بقيت بعض الفروع بدون

تاريخ معلوم، أو لها تاريخ آخر خارج دائرة نسب بني عامر بن صعصعة؟ الخلاصة أن النّسبة القبليّة تبدو عموميّة، وربّما لا تكون أكثر من تركيب متأخر لا يتضمن شيئا يقربنا من الواقع الإجتماعي.

يدفع كلّ هذا لتغيير نقطة الإنطلاق، "بإهمال" المستوى الأعلى من النّسب وتوجيه الإهتمام لبعض الجزئيّات الواردة في نسبة واقدة.

بنو نهم ؟

تسوق التّسمية الواردة في رواية مصعب إسم **نهم** أو **عبد نهم**، وهي تسمية قد تحيل على مستوى دقيق، ويمكن أن تحمل في طيّاتها شيئا من تاريخ هذه الجماعة. لكن من جديد تبدو مصادر التّاريخ العام شحيحة في الإخبار عن بني نهم. السّبر في كتاب الأغاني و سيرة إبن هشام، و تاريخ الطّبريّ وصبح الأعشى ومروج الذهب وتاريخ اليعقوبي و تاريخ الطبري، يثبت ضعفا تامّا لحضور بني نهم في دائرة الرّواية التّاريخيّة.

في سياق نسب بني عامر بن صعصعة (الفرع الّذي رأينا أنّ إبن الكلبي يمتلك حوله معلومات واسعة)، يورد إبن الكلبيّ (١٧) نسب بني عبد ا لله بن كعب بن ربيعة بن عامر، ويقول: "فولد عبد ا لله بن كعب: العجلان، وعمرا، وهو نهم، وفد على رسول ا لله ــ صلّى ا لله عليه وسلّم ــ فقال من أنتم، فقالوا: بنو نهم، فقال إنما نهم شيطان، أنتم بنو عبد ا لله"،وربيعة بن عبد ا لله.

عبد ا لله بن كعب

العجلان — عمرو **(وهو نهم)**

يواصل إبن الكلبيّ تفريع العائلات المنحدرة من نهم:

عمرو بن عبد اللّه (وهو نهم)

ربيعة — وأبا ربيعة — سلمة — **عامرا.**

وينتهي بالقول:"فولد ربيعة بن نهم بن عبد ا لله: قيسا وعامرا. فهؤلاء بنو عبد ا لله بن كعب".

ترد نفس المعلومة بواسطة إبن حزم(١٨)، يقول:" وولد عبد ا لله بن كعب: نهم والعجلان، فلمّا وفد بنو نهم على رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلّم قال لهم: نهم شيطان، وأنتم بنوعبد ا لله...الخ". ما يلفت الإنتباه أنّ إبن حزم يضع بدوره نسب بني عبد ا لله في بني عامر بن صعصعة، ويؤكّد ذلك، بشكل أكثر وضوحا من إبن الكلبيّ، حين حصره النّهائيّ لبطون قيس عيلان يقول(١٩): "**بطينان صغيران، وهما نهم بن عبد ا لله،** أخي العجلان بن عبد ا لله، وبنوحبيب بن كعب، أخي عقيل وقشير والحريش وجعدة وعبد ا لله."

هل تنتمي واقدة لبني نهم؟

لا يمكن الجزم بذلك لكن ما يلاحظ أن شجرة نسب بني عبد ا لله بن العجلان تحمل تقاطعا مع التّسمية الّتي ترد في شكلها الأكمل بواسطة مصعب. يقول مصعب:"**واقدة بنت أبي عدي، وإسمه عامر بن عبد نهم،وإسمه الحارث بن نوفل بن عبادة بن زيد بن وائلة بن مازن بن صعصعة** ". يتمثّل التّقاطع في ورود إسم **نهم**، ووجود إسم **عامر** (الّذي يرد كوالد لواقدة)، مع الإنتماء في النّهاية **لبني صعصعة**.

- يتّضح من رواية إبن الكلبيّ ورواية إبن حزم على حدّ سواء أنّ نهما، في زمن الدّعوة الإسلاميّة، كانت تعني مجموعة بشريّة ولا تعني فردا. ألا يدلّ هذا ــ ولو بشكل ضمني ــ على تمييز بني نهم ووجودهم ــ إبتداء من زمن يعسر ضبطه ــ كمجموعة مستقلّة نسبيّا عن بني عامر بن صعصعة؟

ترد بعض الشّواهد على ذلك:

- يرد في كتاب الأصنام لإبن الكلبي(٢٠) ما يمكن أن يعطي مؤشّرا على أصول تسمية نهم يقول إبن الكلبيّ :"وكان لمزينة صنم يقال له نهم. وبه كانت تسمّى عبد نهم ،وكان سادن نهم يسمى خزاعي بن عبد نهم، من مزينة، من بني العدّاء. فلمّا سمع بالنبي صلى ا لله عليه وسلّم ثار إلى الصنم فكسره، وأنشأ يقول... ثمّ لحق بالنبيّ صلى ا لله عليه و سلّم فأسلم وضمن له إسلام قومه مزينة...". تتعلّق الرّواية مثلما هو واضح بتاريخ مزينة، لكنّها تنير بشكل غير مباشر أصول التّسمية، الّتي تحيل على شكل من الإنتماء العقائدي.

- يرد في مختلف القبائل ومؤتلفها ما يدل على إنبثاث تسمية نهم في أوساط قبلية عديدة منها بنو نهم بن عامر بن صعصعة، ونهم في همدان، ونهم في بجيلة(٢١)

– يرد في بعض المصادر ذكر لمجموعة أخرى، بتسمية مقاربة، وهي مجموعة نهم، بنون مكسورة، لكن نفس هذه المصادر تصرّعلى التّمييز بين نهم (بنون مرفوعة)، ونهم (بنون مكسورة). وهذا الإصرار على التّمييز فيه دليل إضافي على وجود جماعة أو ربّما جماعات مميّزة حملت هذه التّسمية(٢٢).

الحصيلة:

ما يرد في كتب النّسب لا يمثّل إطلالة جدّيّة على الوسط الإجتماعي القبلي الّذي إليه تنتمي واقدة. ما يبقى في شكل إحتمال قريب للتّصوّر – دون أن تكون له الأرضيّة الكافية في مستوى الشّواهد – أنّ **أميمة تنتمي لوسط لا تجمعه مع نسب بني صعصعة إلا أصول نسبيّة بعيدة.**

يرد في محيط تسمية نهم، أنّ نهما لا تتعدّى أنّها عشيرة صغيرة، قد تكون إنسلخت عن بني عامر بن صعصعة في زمن ما، من العسير ضبطه. أما بالنّسبة للزّمن الّذي يعنينا، زمن المصاهرة مع هاشم، فيمكننا أن نتصوّر أنّ المجموعة كانت أصغر حجما.

يرد في محيط بني نهم ما يفيد أن هذه المجموعة كانت في دائرة قبيلة مزينة، وأبرز الجماعات الّتي كانت تعبد نهما هي من مزينة. يمكن الإعتقاد أنّ بني نهم كانوا بين يثرب ووادي القرى، حيث لمزينة ديار وقرى منها فيحة، الروساء والعمق والفرع(٢٣)

تجتمع كلّ هذه العناصر لتدلّ من جديد على أنّ مصاهرة هاشم، ورغم أن النّسب العام يحيل إلى مجموعة قيسيّة كبيرة لم تكن في الواقع إلاّ مع **مجموعة تفككت إرتباطاتها القبليّة الكبرى** وأصبحت تعي نفسها في شكل مجموعة صغيرة. ربّما لذلك لم تحتفظ بها كتب السّير كثيرا، و لم تبق إلاّ شواهد قليلة على إتّصالها بالرّسول.

يذكّرنا هذا الوسط الإجتماعي القبليّ بالأوساط الأخرى الّتي شملتها مصاهرات هاشم، وهي إمّا أنّها أوساط على درجة كبيرة من الإندماج الإجتماعي، أو أوساط يهيّؤها واقعها القبليّ والمعاشي للإتّجاه إلى شكل من الإندماج.

الفصل السّابع:

أم عديّ (؟) بنت حبيب بن الحارث بن مالك بن حطيط بن جشم إبن قسي هو ثقيف.

تشير بعض المصادر لصلة زواجيّة أخرى لهاشم من إمرأة بهذا الإسم، تشير لها روايات إبن سعد، ومصعب الزّبيريّ واليعقوبي، في حين يهملها إبن الكلبي بما وصلنا عنه بشكل مباشر في الجمهرة، كما يهمل ذكرها إبن هشام (١). الإشارة في كلّ الحالات مقتضبة إلى حدّ أنّه لا يرد لها إسم فرديّ، بل يذكرونها بالكنية فقط، وما قد يكون ساهم بشكل إضافي في هذه الهامشيّة أنّه لم يكن لها فيما يبدو ذرّيّة كثر من هاشم. يشار فقط لإمرأة تنحدر منها ومن هاشم، وإسم هذه المرأة في رواية اليعقوبي وإبن سعد **حنّة**، في حين ترد في رواية مصعب والبلاذريّ **حيّة**، ولا يرد ذكر آخر لها فيما نعلم من المصادر.

إذا أضفنا هذه الهامشيّة للهامشيّة الأصليّة المحيطة بهذه الصّلات يمكننا أن ننتظر أقصى درجات الصّعوبة في الوصول للتّسمية الحقيقيّة كما لمقاربة الوسط العشائري أو العائلي. غياب سلالة يقلّل بالتأكيد من حظوظنا في إعادة بناء الرّوابط.

ـ ١ـ ضبط عناصر التّسمية:

في المصادر(٢) الّتي تسوق إسمها تبرز بعض الإختلافات في التّسمية:

ترد التّسمية في رواية إبن سعد: **عدي بنت حبيب بن الحارث بن مالك بن حطيط بن جشم إبن قسي هو ثقيف.**

ترد في مصعب: **أم عديّ بنت حبيب بن الحارث بن مالك بن حطيط بن جشم بن قسيّ وهو ثقيف بن منبّه بن بكر بن هوازن.**

ترد في رواية اليعقوبي: **أم عديّ بنت حبيب بن الحارث الثّقفيّة.**

يرد في البلاذريّ: **إمرأة من ثقيف.**

يثير الإسم الأوّل بعض التّساؤل: يبرز منه تردد في الرّواية بين عديّ وأمّ عديّ.

هل هو عديّ أم أم عديّ؟

من الصّعب أن يكون **عديّ** إسما لإمرأة في الجاهليّة القريبة. إشتقاق الإسم من الجذر عدا، ومنه العدو، كقولك عدا الرّجل. والـ **عديّ** (منصوبة العين) يقول إبن منظور" جماعة القوم يعدون لقتال ونحوه" والعديّ: "أوّل من يحمل من الرّجّالة، وذلك لأنّهم يسرعون العدو، والـ **عديّ** أوّل من يدفع من الغارة..". (٣) . يرد إشتقاق آخر من العداء (منصوبة العين) وهو العدّي (مكسورة العين)، يقول إبن منظور: قوم عدّيّ أي غرباء، ويقال عدّي إذا كان القوم متباعدين لا أرحام بينهم ولا حلف، قال أبو زيد طالت عدواؤهم أي تباعدهم وتفرّقهم.(٤)

لكن تبقى المسألة مفتوحة على المزيد من التّقصّين سواء بالنّظر لبعض الأدوار العسكريّة المتميّزة الّتي كانت لبعض النّساء (ومنها ما رأيناه في محيط سيرة سلمى)، أو بالنّظر لوجود تقليد "يكرم" المرأة بإسم مذكّر حين يكون لها أدوار متميّزة مثلما هو الحال في زرقاء اليمامة أو سجاح.

في حال الشّخصيّة موضوع الدّرس لا نجد مبرّرا لأن يكون إسمها عديّا، وينفتح الباب على إحتمالين إثنين:

الأوّل أن تكون هذه المرأة قد ولدت شخصا حمل إسم **عديّ**، وحملت هي الكنية المنجرّة عن ذلك: **أم عديّ**. لكن من هو عديّ هذا؟ لا نعلم وقد نبالغ في الإلحاح على الرّواية حين نطلب منها أن تخبرنا عن فرد ينحدر من إمرأة عاشت أواخر القرن الخامس، ولا ينحدر بالضّروة من هاشم.

الإحتمال الثّاني أن تكون تنحدر من أب إسمه عدي، وأنّ الرّواية، ومع الزّمن، مخافة التّوسّع، ساقت أم عديّ عوضا عن بنت عديّ. في هذه الحالة المتصوّرة، يمكن الأمل في أن يكون علم النّسب قد حفظ لنا شيئا ما، لأنّ هذا الرّجل الّذي صاهره هاشم ــ إذا وجد ــ لابدّ أن يكون له بعض الوزن الإجتماعيّ.

نتيجة لذلك، نحتفظ بصيغة **أمّ عدي** أو ربّما **بنت عديّ**.

بقيّة عناصر التّسمية لا تطرح مشاكل كثيرة إذ يتناغم التّسلسل الوارد في الرّوايات الثّلاث. يقول إبن الكلبيّ في جمهرة النّسب(٥):

"وولد جشم بن ثقيف: حطيطا، فولد حطيط مالكا، وغاضرة، وأمّهما... جهمة بنت مالك بن كنانة، فولد مالك بن حطيط: الحارث، ويسارا، وسالما، وتميما، وأمّهم... ولد الحارث بن مالك حبيب والأحمر، وأمّهم... قال ليس في العرب حبيّب غير هذا والّذي في بني يشكر. فولد حبيّب بن الحارث: الحارث وسبعا، وأمّهما... منهم **عثمان بن عبد اللّه بن ربيعة بن الحارث بن حبيب**، قتله عليّ بن أبي طالب – عليه السّلام – يوم حنين ومعه لواء المشركين". المعلومة عن مقتل شخص بهذا الإسم ترد في مصادر أخرى منها مغازي الواقدي وجمهرة إبن حزم(٦). رغم أنّ هذه المعلومة موجّهة للإخبار عن واقعة متأخّرة عن الزّمن الّذي يعنينا، فإنّ لها أهميّة كبيرة، لأنّها تعطينا تأكيدا **من التّاريخ** هذه المرّة على صحّة النّسبة الواردة في كتب النّسب، وتصبح شاهدة على أنّه وجد حقيقة شخص إسمه حبيب بن الحارث، وأنّ نسبة أم عديّ ليست مفتعلة، رغم غياب أسباب إفتعالها من الأصل.

نزداد يقينا عندما نلاحظ أنّ عدد الأفراد الّذين يفصلون بين إسم حبيب وبين إسم عثمان (الرّجل المقتول في معركة وقعة حنين)، ثلاثة أشخاص، و هو أمر مقبول بالقياس على أسماء أخرى، أقربها لنا الآن هو عليّ بن أبي طالب، بما أنّه قتله مما يعني أنّه معاصره، وبما أنّ علياً ينحدر من هاشم. يمكننا المقابلة بين التّسلسل في نسبة عثمان وحبيب من ناحية وبين نسبة عليّ بن أبي طالب. لا أهمّية للوقائع كوقائع هنا لأنّها تقع في تاريخ آخر، تاريخ الإسلام.

حبيب

الحارث ــــــ (المصاهرة) ــــــ هاشم

ربيعة عبد المطّلب

عبد اللّه أبو طالب

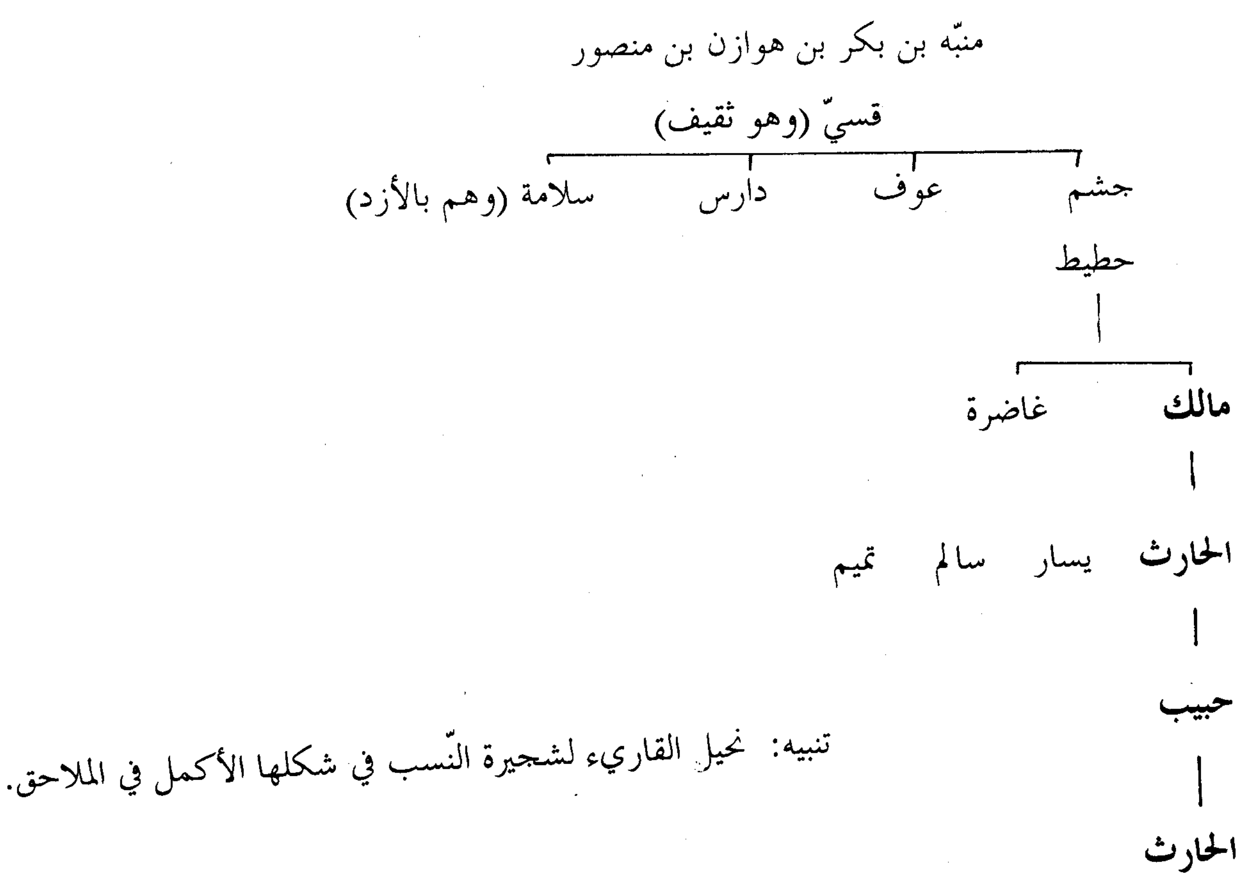
عثمان علي

النّتيجة: يمكن – بمنطق النّسب – أن يكون هاشم تزوّج إمرأة تنحدر بالأبوّة من **حبيب بن الحارث بن مالك بن حطيط بن جشم بن قسيّ وهو ثقيف بن منبّه بن بكر بن هوازن.**

– ٢ – من التّسمية إلى الوسط العشائري:

هل يمكن الوصول للوسط العشائري الّذي تنتمي إليه أم عديّ ؟

تساعد معطيات إبن الكلبيّ، علىَ ربط نسبة أم عديّ بشكل واضح بنسب ثقيف. المعطيات في مستواها العام تؤكّدها رواية إبن حزم ولو أنّه يختصرها إلى حدّما إذ يتوقّف في مستوى التّمييز بين مالك وغاضرة(٧).



تنبيه: نحيل القاريء لشجيرة النّسب في شكلها الأكمل في الملاحق.

سوف يكون من الهامّ أن نعرف شيئا عن حبيب أو مالك أو حطيط حتّى نقترب من الجيل الّذي حدثت فيه المصاهرة، لكن لا يرد ترد بواسطة إبن الكلبي أي إشارة تكميليّة للعائلة أو الفرع الّذي تنتمي له أم عديّ والنّتيجة أنّ ما يرد يكفي فقط للرّبط النّسبي في شكله العام. المصادر المكمّلة لإبن الكلبيّ مثل آداب إبن حبيب لا تورد شيئا يذكر. لا يشير إبن حبيب في المنمّق كما في المحبّر لمالك بن حطيط و للحارث بن مالك ولا لحبيب بن الحارث، رغم أنّه يمرّ عرضا نسب بني ثقيف(٨).

من جديد "نكتشف" أنّ تشكيلات النّسب مفرغة من التّاريخ.

ترد بعض الإشارات الدّالة في مصادر أخرى تكمّل مضامينها ما يرد في حيّز النّسب. يقول إبن دريد في ذكره لنسب ثقيف (٩) من قبائلهم بنو حطيط وبنو غاضرة، ومن رجال بني حطيط **"مالك بن حطيط كان من سادتهم في الجاهليّة"**. رغم أنّ إبن دريد لا يورد أي إشارة لمالك **أو** أو لحبيب بن الحارث، بإستثناء إشارة للحارث بن مالك من حمير، إسمه ذي أصبح، فإنّ ما يسمّيه القبائل يعكس وجود شقّين مختلفين في ثقيف وإن وحّد بينهما النّسب. لكن ليس لهذه المعلومة أهميّة كبيرة لأنّنا سنتبيّنها بشكل أكثر وضوحا بواسطة إبن قتيبة، وسنلاحظ أنّها دخلت دائرة الدّراسة التّاريخيّة ولو بشكل محدود.

الجانب الأهمّ في ما يرد بواسطة إبن دريد هو الشّهادة بشيء من الوزن الإجتماعي لـ **مالك بن حطيط** وهو الّذي تنحدر منه أم عديّ، وتعيدنا هذه المعلومة إلى زمن سابق لزمن المصاهرة مع هاشم، لأنّ أم عديّ الّتي تزوّجها هاشم تنتمي للجيل الرّابع بعد حطيط. [أم عديّ بنت ـــ حبيب بن ـ الحارث بن ـ مالك بن ـ حطيط]. نحتفظ به كعنصر دالّ.

يرد مضمون قريب ولكنّه أكثر ثراء بواسطة إبن قتيبة(١٠) حين يكتب:

" فولد ثقيف: **جشما، وعوفا والمسك** [ويرد في رواية إبن الكلبيّ **دارس**] . فأمّا المسك فتزوّجها قاسط فولدت وائلا، أبا بكر بن وائل. وأمّا جشم فولدت حطيطا.

فولد حطيط: مالكا، وغاضرة. وأمّا عوف فهم الأحلاف، وذلك أنّهم **تحالفوا على بني مالك،** وصارت غاضرة مع الأحلاف. <u>فثقيف فرقتان **بنومالك، والأحلاف.**</u> فمن **بني مالك،** السّائب بن الأقرع. ومنهم بنو الحارث بن مالك، **ويقال لهم: الأثرون."** ويضيف: " ومن الأحلاف المختار بن عبيد، والحجاج بن يوسف، وأميّة بن أبي الصّلت الثّقفي، وأبو محجن الشّاعر، والحارث بن كلدة، ومعتّب وعتّاب وأبو عتبة وعتبان."

التّمييز بين كتلتين في ثقيف: بنو مالك والأحلاف دلّت عليه كما رأينا رواية إبن دريد، وكان موضوعا لإهتمام هنري لامانز(١١) في دراسته الشّهيرة عن الطّائف قبيل الهجرة، حيث بيّن أنّ أقرب فروع بني ثقيف لدائرة قريش هم الأحلاف ويثير إبن حبيب الظّروف المتغيّرة لحلفهم مع قريش (١٢) وإلى دورهم في وقائع كثيرة من وقائع التّاريخ المكّي المتأخّرة عن الزّمن الّذي يعنينا هنا.

ما يميّز رواية إبن قتيبة أنّها لا تسوق التّمييز بين بني مالك والأحلاف فقط وإنّما تعطيه شكله السّياسي حين تقول بشكل صريح أنّ بني مالك كانوا في عداوة مع الأحلاف، لكن في نفس الوقت لا يرد ما يفسّر هذا التّحزّب أو التّحالف الّذي يشق ثقيف، رغم أنّ أسباب الخلاف كانت "جدّيّة" فيما يبدو لحدّ أنّها "كسرت" علاقات الدّم في بني حطيط، إذ يقول إبن قتيبة أنّ بني غاضرة، (وبنو غاضرة هم إخوة لبني مالك ينحدرون من حطيط)، قد إنضمّوا للأحلاف.

تنحصر المشكلة أيضا في غياب إخبار عن **بني الحارث بن مالك**.و الحارث بن مالك ــ لنذكّر بذلك ــ هي العائلة الّتي تعنينا في النّهاية لأنّ منها بالضّبط تنحدر أمّ عديّ. ترد إشارة مبهمة في رواية إبن قتيبة إلى أنّ **بني حارث بن مالك كان يقال لهم الأثرون**. ما معنى الأثرون؟ هل في المضمون اللّغوي لهذا اللّقب ما يعطي لبني الحارث شيئا من الخصوصيّة تجعلنا نفهم ونستجمع إطار الصّلة التّصاهريّة مع هاشم؟

يرد في الفيروزبادي(١٣) :"ثرى القوم ثراء كثروا ونموا والمال كثر، وبنو فلان بني فلان كانوا أكثر منهم مالا وثري كرضي **كثر ماله كأثرى**، ومال ثريّ كغني كثير، **ورجل ثريّ وأثرى** كأحوى كثيره..."

الأثرون تعني إذا الأغنياء. بنو الحارث، و منهم **حبيب**، كانوا من أغنياء القوم. متى؟ كيف وبأي وسيلة؟ من الصّعب التّأريخ بشكل دقيق للمرحلة الّتي أطلق فيها هذا اللّقب عليهم، لكن بما أنّ اللّقب قد أطلق على أبناء الحارث يمكن الإعتقاد أنّ الثّراء حدث إبتداء من الحارث أو في الجيل الّذي يليه أي جيل إبنه حبيب.

أهمّ ما في كلّ هذا أنّنا نجد أنفسنا **بالضّبط في جيل هاشم**، أي حوالي نهاية القرن الخامس. يؤكّد هذا التّلاقي حدوث المصاهرة موضوع الدّرس كما تؤكّدها المقابلة السّابقة بين سلسلة نسب عثمان بن عبد الله بن ربيعة، المقتول في وقعة حنين، وبين نسب عليّ بن أبي طالب وهو معاصره وقاتله .

يبقى من الهام معرفة وسائل هذا الثّراء. من المنتظر أن نسند الأولويّة للنّشاط التّجاري، إذ لو كانت لها صلة بعمل آخر لما إنحصرت في بني الحارث. هل في هذا ما يترجم الصّلة بهاشم؟ من العسير أن نعلم إن كان هذا الثّراء بفعل مبادلات حثّهم عليها هاشم أم أنّ هذه العائلة قد إبتدعت تجارتها وإلتقت طموحاتها مع طموحات هاشم. الأقرب إلى الظّنّ أنّ تكون الصّلة مع هاشم هي

الأصل فيما ولّد ثراء بني الحارث، لأنّنا نمتلك ما يدلّ بشكل صريح على إرادة هاشم في النّهوض بالتّجارة في إتّجاه اليمن، ويمكن أن تكون جهوده تجاوزت مكّة إلى الطّائف (وهو ما تدلّ عليه بشكل جدليّ المصاهرة). من ناحية ثانية، مكمّلة لهذه، لا نمتلك ما قد يمثّل أسبابا لنشأة تجارة متميّزة في الطّائف في القرن الخامس بشكل مستقلّ يخرج عن إرادة هاشم . لو كانت أسباب هذا الثّراء موجودة في الطّائف لما إقتصرت على بني الحارث، ولما حملوا هذه التّسمية **بأنّهم الأثرون**.

الكلمة تحيل في نظرنا على بداية نتائج العمل التّجاري، وقد تكون من الشّواهد النّادرة في النّصوص على المراحل الأولى للإنفتاح لأنّه بعد ذلك، أي ربّما منذ أواسط القرن الخامس ستصبح التّجارة أمرا متداولا في أوساط كثيرة سواء في مكّة أو في ثقيف، وسيصبح من العسير التّمييز لمراحل إندماج العشائر المكّيّة في التّجارة الدّوليّة الّتي أسس لها هاشم دون شكّ.

إنطلاقا من هذا يمكننا أن نصوغ فرضيّة تبقى في حاجة لمزيد من التّقصّي لإثباتها، تتمثّل في أنّ الإنقسام في ثقيف بين بني مالك وبين أحلاف هو في جوهره إنقسام بين فروع إرتبطت بتاريخ مكّة والحجاز الجنوبي وبين فروع كانت إكتسبت بشكل مبكّر إنفتاحا على آفاق التّجارة الدّوليّة. هناك عدّة عناصر تدعم هذه الفرضيّة:

أوّلها أنّ أصدقاء قريش (من دون هاشم) كانوا من بين فريق **الأحلاف** وليس من فريق **بني مالك**، وهو ما كان بيّنه هنري لامانز في دراسته للعلاقة بين مكّة والطّائف، وتأكّده اليوم نصوص نشرت بعد دراسته بكثير، منها المنمّق المشار إليه سالفا. بقيت هذه العناصر المنحدرة من الأحلاف، وحتّى مراحل متأخّرة في صلة قويّة مع العشائر النّافذة في قريش. ليس من الصّدفة، بعد ذلك بعدّة عقود، أن يكون منهم المختار بن عبيد، والحجاج بن يوسف، وأميّة بن أبي الصّلت الثّقفي، وأبو محجن الشّاعر، والحارث بن كلدة، ومعتّب وعتّاب وأبو عتبة وعتبان، الّذين تذكرهم رواية إبن قتيبة. كلّ هؤلاء، وبدرجات متفاوتة، كانوا بمثابة إمتداد لقريش سواء زمن معارضتها للإسلام أوبعد ذلك في خلافة بني أميّة.

ثاني ما يدعم هذه الفرضيّة ما رأيناه من غياب بني مالك من دائرة الرّواية ومن دائرة التّاريخ في القرن السّابق للإسلام، وهو غياب يتجدّد في مرحلة الدّعوة الإسلاميّة، إذ في المعلومات الّتي يوردها سواء إبن الكلبي أو إبن حزم(١٤) ما يشعرنا من جديد بوجود فراغ في دورهم: لا ذكر

لصحابة منهم ولا يشير كلا النّصين إلاّ لمقتل عثمان بن عبد اللّه بن ربيعة في حنين ، أو لبعض العناصر الّتي إستقرّت في الأمصار بعد ذلك بمرحلة.

بهذا يصبح قريبا من الظّن أن تكون هذه العائلة قد عاشت في الواقع موزّعة بين الطّائف وبين وادي القرى، وأنّ يكون قسم منها قد إنتقل للأفق الّذي كان هاشم يتحرّك فيه ويمارس التّجارة. إذا صحّ هذا يصبح أدب النّسب ـ كما رأينا ذلك في حالات سابقة ـ قد أعاد هذه العائلة لسياق النّسب لكن بقي النّسب دون تاريخ.

لم يعد بإمكان النّسّابة الإحاطة بهذا التّاريخ البعيد، وقد يكون الأمر غير مرغوب فيه أصلا لأنّ إثارة أي صلات دمّيّة، ولو قديمة، بين هاشم وبين ثقيف، ألدّ أعداء أهل البيت زمن بني أميّة، لم تكن تنفع لا دينا ولا دنيا. ربّما لهذا غابت المعلومة من دائرة علم إبن الكلبيّ.

هوامش الفصل الأوّل:

(١) أنظر ص١٠٠.

(٢) أنظر البلاذري، أنساب...، ج١ ص ٦٣. و أنظر ص ٩٢، وهوامش ١١ و١٢ و١٣ في الفصل الثّاني من الباب الأوّل.

(٣) أنظر ص١٠٦.

(٤) أنظر ص٢٥ و ص ٩٥.

(٥) يتمثّل الوجه الأبرز من الصّعوبة في أنّ تاريخ الجاهليّة تم وعيه، في النّصوص المتأخّرة، من خلال تاريخ الإسلام.

(٦) رغم الجهد الكبير الّذي قام به عمر رضا كحّالة فإنّ تراجمه تفقد قيمتها العلميّة من هذه الزّاوية بالضّبط، أي أنّها تعيد إنتاج الأخبار الواردة في مصادر النّسب والتّاريخ في حين أنّ تزمين الواقع الإجتماعي لا يمثّل إلاّ نادرا هاجسا للرّواة. تمكن مراقبة هذه التّراجم بما يرد أحيانا في مقالات دائرة معارف الإسلام. أنظر عمر رضا كحّالة، معجم القبائل العربيّة، بيروت: مؤسّسة الرّسالة،١٩٨٥.

(٧) أنظر إبتداء من ص ١١٩.

(٨) تشير مقاطع كثيرة من السّيرة لوثنيّة بني هاشم. أنظر مثلا ما يتعلّق بأبي طالب في إبن هشام، السّيرة...، ج١ ص ٢٤٧.

(٩) المسألة تقليديّة في البحث التّاريخي المتعلّق بالقبائل العربيّة في كلّ المراحل. أنظر مثلا

Chelhod (J.), "Kabila", in E. I. / 2 , Vol. 4 pp. 348 -350.
De Prémare (A. L.), Les fondations de l'Islam, p57.

(١٠) مقالات القبائل الحجازيّة في دائرة معارف الإسلام:

Stenziok(G.),"Azd", in E. I. /2, vol. p.834-836.
Rentz (G.),"Hudhayl", in E. I. /2,vol. 3, p559-560.3
Watt (M.), "Kinana", in E. I. /2,vol.5, p.118-119.
Levi Delle Vida (G), "Khath am", in E. I. /2, vol. 4, pp.1137-1138.
Watt (M),"Badjila", in E. I. /2, vol. pp.948-949.

(١١) Bravmann (M. M.), The spiritual background of early Islam, Leiden: Brill, 1972, pp 39sq

(١٢) عن تفشّي الحس بمثاليّة الممالك العربيّة ، أنظر في مـدح الغساسـنة النّابغـة الذّبيـاني، ديـوان، تحقيق محمّد الطّاهر بن عاشور، تونس١٩٨٦، ص ٤٩. كذلك حسّان بـن ثـابت، ديـوان، تحقيـق وليد عرفات، بيرت دار صادر،١٩٧٤، ج١ قصيدة رقم ١٢٣ ص ٢٥٥.

(١٣) أنظر ما حفظته بعض المقاطع من السّيرة: الرّسول محمّـد عنـد إستقباله لجرير بـن عبـد الله البجليّ، وما يتعلّق بمكانة أهل اليمن في مصادر كثيرة، منها إبن حجـر، الإصابـة...، ترجمـة رقـم: ١١٣٢، وسنة الوفود في تاريخ الطّبري وسيرة إبن هشام.

(١٤) Duri (A)"Diwan" in E. I. / 2. vol. p. 2 p. 332

(١٥)

Daghfous (R.), Le Yaman islamique des origines jusqu'a l'avènement des dynasties autonomes (I er.-VII ème S.), Tunis: Univ. de Tunis I, 1995.pp311-320 et p.362.

(١٦) شعبان (م. ع.)، صدر الإسلام والدّولة الأمويّة، ص١٣٥.

(١٧) Donner (F.), Early...p 20.

(١٨) ينتج عن بعض الدّراسات الدّقيقة تعديل ضمني لمفهوم القبيلة، أنظر مثلا

Kister (M. J.), Macca and Tamim, Variurum Reprints, I, 1980.p 157

(١٩) Stenziok(G.),"Azd", in E. I. /2, vol. p.834-836)

(٢٠) Rentz (G.),"Hudhayl", in E. I. /2,vol. 3, p559-560.

Watt (M.), "Kinana", in E. I. /2,vol.5, p.118-119

(٢١) Levi Delle Vida (G), "Khath am", in E. I. /2, vol. 4, pp.1137-1138.

Watt (M),"Badjila", in E. I. /2, vol. pp.948-949.

(٢٢) Kister(M. J.),"Khuza a" , in E. I. / 2, vol. 5 pp.79-82.

(٢٣) أنظر إبن الكلبي، نسب معدّ واليمن الكبـير، ج٢ ص ٨، فصـل "نسـب الأنصـار وهـم مـن غسّان"، أيضا إبن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ٣٣٢.

(٢٤) Kistrer (M. J.) Khuza a , in E. I. / 2.

(٢٥) أنظر إبتداء من ص ٨٠.

(٢٦) إبن حبيب، المنمّق، أنظر مثلا أخبار حروب الفجار وحلف الأحابيش، ص ١٦١ـ١٨٢.

(٢٧) تناول كستر مسألة العلاقات التّصاهريّة للقريشيين من تميم.

Kister(M. J.), Macca and Tamim. p. 158 -159.

(٢٨) إبن سعد، الطّبقات...، ج٣ مثلا، "الصّحابة من خلفاء بني عـديّ (ص ٣٨٦)، مـن حلفـاء بني عامر بن لؤيّ الصّحابة من غير القريشيين(ص ٤٠٨).

(٢٩) أنظر إعلاه، هامش رقم ٦ و مقال . Kabila (   ) in E. I. / 2

(٣٠) إبن حزم، جمهرة... ص ١٢.

تضعف نتائج المقاربة الأنتروبولوجيّة عندما تتناول مسائل القرابة حين تعتبر أنّ أدب النّسب، يمثّـل إطلالة على الواقع الإجتماعي التّاريخي في حين أنّ روابـط النّسـب، الكـبرى والصّغرى علـى حـدّ سواء، ليست أكثر من توثيق أدبيّ متأخّر عن الزّمن الّذي يحيل إليه. يضــاف إلى الصّعوبـة أن هـذا الواقع هو بالتّعريف واقع متغيّر. يحقّ التّساؤل هل أنّ الإستنتاجات تتعلّق بالنّص أو بالواقع؟

Al- Ansab, la quête des origines: Anthropologie historique de la société arabe, Paris: Maison des scienses de l'Homme, 1991, p.13, La tribu arabe approches anthropologiques et orientalistes,(P.Bonte).

(٣١) أنظر تثمين أدب النّسب في المقدّمة ص ١٠.

(٣٢) أنظر الحصيلة في نهاية كلّ فصل من الفصول الّتي سنخصّصها لزواجات هاشم. حينهـا نبـدأ في الوصول إلى الأرضيّة الإجتماعيّة للإيلاف.

(٣٣) إبن هشام، السّيرة النبويّة، ج ١ص ١٠٨.

(٣٤) نفس المصدر، ج ١ص ١٣٧.

(٣٥) الدّوري (عبد العزيز)، بحث في نشأة علم التّاريخ عند العرب، ص٢٩.

(٣٦) الطّبريّ، تاريخ... ج ٢ ص ٢٤٦ ـ٢٥٢ .

(٣٧) نفس المصدر، ج٢ ص ٢٤٧.

(٣٨) اليعقوبي،التّاريخ، ج ١ص ٢٤٤.

(٣٩) إبن سعد، الطّبقات...، ج ١ ص

(٤٠) البلاذري، أنساب ،ج ١ ص ٦٤.

(٤١) نفس المصدر، ج ١ص ٦٤ ـ٨٧.

(٤٢) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص٢٧.

(٤٣) أنظر ما يتعلّق بإسناد الإخبار عن الإيلاف لإبن الكلبي، ص ٩٨.

(٤٤) مصعب الزبيريّ، نسب قريش، ص١٤.

(٤٥) إبن حزم، الجمهرة...، ص١٤.

(٤٦) إبن حزم، الجمهرة...، ص ١٤.

(٤٧) ياقوت الحمويّ، المقتضب من كتاب جمهرة النّسب، تحقيق ناجي حسن، بيروت: الدّار العربيّة للموسوعات، ١٩٨٧، ص ٢٧.

(٤٨) الكلاعي البلنسيّ، الإكتفاء في مغازي الرّسول والثّلاثة الخلفاء، ص٣٣.

(٤٩) أنظر إبتداء من ص ٨٠.

(٥٠) أنظر إبتداء من الفصل الثّاني وحتّى الفصل السّابع من هذا الباب حيث سندفع التّقصّي إلى أقصاه عن زوجات هاشم.

(٥١) يسند إبن حبيب أهميّة كبيرة لأواصر الأمومة، أنظر مثلا ، المحبّر ، إبتداء من ص ٣٩٦.

(٥٢) حفظت الرّواية هذه الجوانب من التّاريخ الإجتماعي، بشكل لا إرادي، عند الحديث عن سلمى بنت زيد أمّ عبد المطّلب، أنظر إبتداء من ص ٢٤٣.

(٥٣) أنظر مثلا إبن حبيب، المحبّر، إبتداء من ص ٣٩٦.

هوامش الفصل الثّاني:

---

(١) عناصر التّسمية موضع إختلاف بيت المصادر المختلفة. الصّيغة التي نضعها في العنوان هي الصّيغة الواردة في طبقات إبن سعد بإسناد لإبن الكلبي. سوف تكون موضع نظر، أنظر أسفل هذا تحقيق التّسمية.

(٢) لا ترد أي إشارة لأميمة في أدب إبن حبيب، مثلا في ، كتاب المنمّق، والمحبّر، الفهارس. أنظر في المحبّر، فصل " أسماء من تزوّج ثلاث أزواج فصاعدا من النّساء(ص ٣٤٥)، وفصل "المنجبات من النّساء (ص ٤٥٥). كذلك ما يتعلّق بأمّهات عمر بن الخطّاب وجدّاته" (ص ١٣).

(٣) إبن حزم،الجمهرة... الفهارس ص ٥٣٢.

(٤) مؤرّج السّدوسيّ، كتاب حذف من نسب قريش، ص ٤ الفهارس ص ١٠١.

(٥) الطبريّ، تاريخ...، ج١٠ الفهارس ص ١٨٦.

(٦) الواقديّ، مغازي، الجزء ٣ ،الفهارس ص١١٣٩.

(٧) المسعوديّ، مروج...، ج٦ ص ١٧٠.

(٨) إبن دريد، الإشتقاق ،الفهرس ص٦١٨؛ لنفس الكاتب، جمهرة اللّغة، بيروت. [د. ت.] فهارس الأعلام ج ص ٧٣٨.

(٩) إبن منظور، لسان...، الفهارس ج١ ص ٣١٥.

(١٠) البغداديّ، خزانة الأدب...ج١٣ ص١٦٤.

(١١) القلقشنديّ، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، بيروت: دار الكتب العلميّة،١٩٨٩، الفهارس ص ٢٢٦

(١٢) إبن شبّة، تاريخ المدينة، بيروت: دار التّراث، ١٩٩٠، ص ١٣٢٣

(١٣) إبن قدامة المقدسيّ، التّبيين...، ص ٥٩٥.

(١٤) إبن سعيد الأندلسيّ، نشوة الطّرب... ج ٢ ص٩٢٨.

(١٥) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، فهارس الطّبعة الأوروبيّة ص٢٣٧.

(١٦) أنظر إبتداء من ص ١٨٥.

(١٧) E I /2 Kister (M. J.),Kuda a, Vol. 5, pp.314-318.

(١٨) أنظر ص١٤٨.

(١٩) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٢٧ .

(٢٠) إبن سعد، الطبقات...، ج١ ص٨٠ .

(٢١)اليعقوبيّ، التّاريخ، ج١ ص٢٤٣.

(٢٢) تبيّن المقارنة بين ما يرد في الأقسام الأولى من إخباره عن هاشم، قبل مسألة النّسب (ج ١ ص ٢٤٢)، وبين ما يرد في سيرة إبن هشام، أنّ مصدرها إبن إسحاق.
إستعمل اليعقوبي إبن الكلبيّ إبتداء من النّسب.

(٢٣) من الواضح أنّ المقارنة بين ما يرد في تاريخ الطّبريّ واليعقوبيّ، تتعلّق بالمستوى العام من الإخبار عن قريش في الجاهليّة ولا تتعلّق بالإخبار عن أميمة، لأنّ الطّبري لا يذكر شيئا عن الصّلات الزّواجيّة لهاشم، ويقتصر على سلمى.

(٢٤) البلاذريّ، أنساب... ج١ص ٨٧.

(٢٥) إبن هشام، السّيرة... ج ١ ص ١٠٨.

(٢٦) أنظر ص١٥٥.

(٢٧) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص ٣٤٧.

(٢٨) أنظر الصّفحات الموالية. يأخذ التّحقيق صبغة البحث الفيلولوجي لكنّه يفضي لنتيجة تاريخيّة. يمكن تعميم هذا على الحالات الأخرى من نسب هاشم.

(٢٩) أدّ يرد كإسم لمجموعات قبليّة قديمة. أنظر مثلا إبن الكلبيّ، جمهرة..ص ١٨٩، تناول كاسكيل في مقدّمة نشر الجمهرة مسألة "الأسماء الأسطوريّة" القديمة، منها أدّ ومعدّ إلخ... أنظر
Fischer - (A. K. Ivrine), "Kahtan", in E. I. / 2, vol 4, p.p. 467-469; Caskel (W.), "Adnan", in E. I. /2, vol. 1 p. 216; Watt (Montegomery), "Maad,in E. I. /2 vol. 5 p. 901.

(٣٠) يتردد في مقاطع كثيرة من السّيرة تغيير الأسماء الموحية بواقع وثني إلى أسماء تحيل على معتقد توحيدي، لكن الإتّجاه لم يولد مع الإسلام، لأنّ إسم عبد ا لله كان شائعا في المرحلة الجاهليّة.

(٣١) أنظر ص ١٨٠.

(٣٢) إبن الكلبيّ، الأصنام ، ص ٥٤ .

(٣٣) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص٥٥ .

(٣٤)إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص٥٥ .

(٣٥) أنظر إبتداء من ص١٨٢.

(٣٦) إبن الكلبيّ، نسب معدّ... ، الشّجرة النسبيّة العامّة، ج٣ شجرة ١٥٣.

(٣٧) لا يستقيم الرّبط إلاّ إنطلاقا من تسمية مصحّحة.

(٣٨) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ج ٣ ص ١٥- ٤٤ .

(٣٩) مايرد هنا يرد مخففا بغاية وضوح البيان.أنظر إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ج٣ شجرة ١٥٣.

(٤٠) أنظر ص١٧٧.

(٤١) إبن الكلبيّ، نفس المصدر،ج ٣ ص ٤١ .

(٤٢) إبن الكلبي ،نفس المصدر، ج٣ شجرة ١٥٣.نسب بني سلامان يوجد على هذه الشّجرة الرّئيسيّة لبني سعد هذيم. أمّا فيما يتعلّق بطلق بن المقنّع، أنظر إبن الكلبي،نفس المصدر ج٣ ص ٤١.

(٤٣) أنظر الطّرح العام للمشكلة في مطلع الفصل الأوّل من الباب الثّاني المعنون: "بحثا عن المستوى الدّال من نسب هاشم."

(٤٤) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ج٣ ص ١٥ .

(٤٥) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ج٣ ص ٤١ .

(٤٦) الأخبار الواردة في طيّات النّسب تفوق في أهمّيتها علاقات القرابة. لكن ما يلاحظ أنّ النّاشرين يحرصون على تحويل النّصوص إلى أشجار نسبية. هذا ما فعله ناجي حسن، لجمهرة النّسب، أو فردوس العظم، لنسب معد واليمن الكبير، ويصحبونها بفهارس للأعلام. ألا يكون الأجدى القيام بفهرسة موضوعيّة مصاحبة مثلما فعل ذلك شارل بلاّ لمروج الذّهب للمسعودي؟

(٤٧) Lecker (M.),"Udhra", in E. I. /2 ,vol. 10, pp. 834-835.

(٤٨) إبن الكلبيّ،نسب معدّ...، ج ٣ إبتداء من ص ١٥.

(٤٩) ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥؛ بيغولوفسكيا، العرب على حدود بيزنطة وإيران، ص ٢٧؛

De Prémare (A. L.), Les fondations de l'Islam, 1 ère partie, les marchands, p.35.

(٥٠) يرد في رواية إبن هشام أن لأميمة من هاشم إبنة إسمها الشّفاء، ولا إتّفاق بين المصادر على ذلك. الشّفاء بنت هاشم سيقع تناول حالتها في سياق آخر، أنظر الفصل الثّالث من الباب الثّالث: "التّواصل بالأمومة مع بني هاشم"، الفقرة الأخيرة: بنات هاشم، ص ٣٦٩.

(٥١) تفاديا للغموض في العرض نأجّل تناول المعطيات المتّصلة بذريّة نضلة لفقرة لاحقة. أنظر ما يتعلّق بالأرقم إبتداء من ص١٩٩.

(٥٢) مصعب الزّبيري، نسب قريش، ص١٦ و٩١.

(٥٣) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٢٧.

(٥٤) إبن هشام، السّيرة... ، ج١ ص ١٠٧.

(٥٥) إبن حزم، جمهرة... ، ص١٤.

(٥٦) اليعقوبي، التاريخ ج١ ص٢٤٤.

(٥٧) مؤرّج السّدوسي، كتاب حذف...، ص٤.

(٥٨) البلاذري، أنساب الأشراف، ج١ ص٨٧.

(٥٩) إبن دريد، الإشتقاق، ص٦٩ ؛ إبن دريد، جمهرة اللّغة، ج٣ ص ١٠١، ١٠٠.

(٦٠) إبن منظور، لسان العرب، ج١١ ص ٦٦٦ ،مادّة نضل.

(٦١) إبن حبيب، المنمّق، ص٤٠٠ ؛ إبن حبيب، المحبّر، ص٣٠٦ ؛ يرد في المنمق والمحبر إشارة إلى أن نضلة من أبناء الحبشيات من قريش، وهي نفس المعلومة التي نجدها في ابن دريد (إبن دريد،

الاشتقاق، وفي جمهرة اللغة، ج ٣ ص ١٠٠ ـ ١٠١). يقول إبن حبيب: "... وذكر النّسّابون أن نضلة بن هاشم ونفيل بن عبد العزى، جد عمر بن الخطاب رضي ا لله عنه، أخوان لأم ـــ ونضلة بن هاشم أمّه حبشية وهو أخو الخطّاب بن نفيل لأمّه". هذه المعلومة متناقضة مع إجماع المصادر بأنّ نضلة بن هاشم ينحدر بالأمومة من أميمة بنت عبد ا لله بن عدي.

(٦٢) كما هو الحال بالنّسبة للفراغ المحيط بسيرة أميمة ،أنظر إبتداء من ص١٦٩.

(٦٣) إبن سعيد الأندلسيّ، نشوة الطّرب في تاريخ جاهليّة العرب، فهرس الأعلام.

(٦٤) إبن قتيبة، عيون الأخبار، فهرس الأعلام.

(٦٥) المسعوديّ، مروج الذّهب، فهرس الأعلام.

(٦٦) إبن قدامةالمقدسيّ، التّبين في أنساب القريشيين، فهرس الأعلام.

(٦٧) القلقشنديّ، نهاية الأرب... فهرس الأعلام.

(٦٨) البغدادي، خزانة الأدب... فهرس الأعلام.

(٦٩) إبن عبد ربّه، العقد الفريد، فهرس الأعلام.

(٧٠) الواقديّ، المغازي، فهرس الأعلام.

(٧١) الجاحظ، البيان والتّبين، فهرس الأعلام.

(٧٢) الدينوري، الأخبار الطّوال، فهخرس الأعلام.

(٧٣) إبن الأثير، الكامل في التّاريخ، فهرس الأعلام.

(٧٤) نضلة إنقرض، مثلا مؤرّج السّدوسي،كتاب حذف... ص٤ ، وإبن حزم، نفس المصدر، ص ١٤.

(٧٥) أنظر إبتداء من ص ١٦٩.ص

(٧٦) إبن دريد، الإشتقاق، ص٦٩.

(٧٧) إبن دريد، جمهرة اللّغة، ج٣ ص١٠٠ ـ ١٠١.

(٧٨) إبن منظور، لسان...، ج١١ ص ٦٦٦.

(٧٩) أنظر ص . يمكن التّساؤل إن لم يكن في هذا التّجاذب لأوليّة الأبوّة بهاشم، يعكس تنازع بين فروع العائلة الهاشمية المختلفة والموزعة على فضاءات جغرافية متباعدة. إيحاءات الرّواية تبرر السؤال. يثير الإنتباه أيضا أنّ المصادر لا تنسب لهاشم كنية أبي عبد المطّلب، ومن هذه الزّاوية هي

لا تتناقض لأنّها تقول أنه حمل الإسم بعد إنتقاله إلى مكة بمساعدة من المطّلب لذلك سمّي عبد المطّلب، وأنّ الإسم الأصليّ لعبد المطّلب هو **شيبة**. لكن يثير الإنتباه من جديد أنّها لا تطلق كنية أبي شيبة على هاشم.

(٨٠) إبن هشام، السّيرة، ج١ ص ٣٧٤.

(٨١) البلاذريّ، أنساب... ج١ ص٢٣٥.

(٨٢) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص٤٣٢.

(٨٣) الطّبريّ، تاريخ...، ج ٢ ص٣٤١.

(٨٤) أنظر أعلاه إبتداء من ص ١٨٢.

(٨٥) أنظر مثلا إبن حبيب، المحبّر، فقرة: "المنجبات من النّساء" ص ٤٥٥.

(٨٦) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص٤٣١.

(٨٧) إبن حزم، جمهرة... ،ص١٧٠.

(٨٨) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٤٣١.

(٨٩) عمرو بن ربيعة بن الحارث بن حبيب غائب من نسب معد.

(٩٠) إبن حبيب، كتاب المنمّق والمحبّر، فهرس الأعلام.

(٩١) إبن قتيبة، عيون الأخبار، فهرس الأعلام.

(٩٢) الطّبريّ، تاريخ...، فهرس الأعلام.

(٩٣) الإصفهاني، الأغاني، فهرس الأعلام (في النّشرة الاوروبيّة، نشرة بريل)

(٩٤) البلاذريّ، أنساب... فهرس الأعلام.

(٩٥)اليعقوبي، التّاريخ، فهرس الأعلام.

(٩٦) إبن الكلبي، جمهرة... ، ص٣٥٥.

(٩٧) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص٣٦٤.

(٩٨) الطّبريّ، تاريخ... ، ج٢ ص٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٩٩) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٣ ص٩٠.

(١٠٠) إبن هشام، السّيرة...، ٣٧٤ -٣٧٦ .

(١٠١) إبن هشام، نفس المصدر، ج٢ ص٤٩٥ .

(١٠٢) البلاذريّ، أنساب... ،ج١ ص٢٣٥.

(١٠٣) إبن حجر، تهذيب التهذيب، الفهارس، ج١٤ ص٧٨٢ .

(١٠٤) البخاريّ، التّاريخ الكبير، أنظر باب هشام ج٨ ص ١٩١؛ الرّازي، الجرح والتعديل.

(١٠٥) إبن حجر، الإصابة... ج ٦ ص ٢٨٨.

(١٠٦) مصعب، نفس المصدر، ص٤٣١ ؛ إبن سعد، الطّبقات...،ج١ ص ٨٠

(١٠٧) يمكن وجود بعض الصّيغ الأخرى في المصادر المتأخّرة، لكن ما يرد في النّواة الوسطى من الأدب التّاريخي يبدو لنا كافيا لطرح المسألة.

(١٠٨) إبن هشام، السّيرة... النبويّة،ج٢ ص٢٤١–٢٤٢.

(١٠٩) إبن هشام، نفس المصدر، ج٢ ص ٤٩٣.

(١١٠) الطّبريّ، تاريخ...، ج٢ ص٣٤١ .

(١١١) الطّبريّ، نفس المصدر،ج٣ ص٩٠.

(١١٢) البلاذريّ، أنساب...،ج١ ص ٢٣٥.

(١١٣)التّحقيق المتداول للسّيرة والمستعمل في هذه الدّراسة هو تحقيق مصطفى السّقّا – إبراهيم الأبياريّ – عبد الحفيظ شلبي ، القاهرة: ١٩٥٥، أعيد نشرها مصوّرة، بيرت:دار الوفاق [د.ت.].

(١١٤) السّهيليّ، الرّوض...، ج٣ ص ٣٥٣.

(١١٥) إبن حبيب، المنمّق، ص٨٧.

(١١٦) البلاذريّ، أنساب...، ج١ ص ٧١–٧٢.

(١١٧) أنظر إبن حبيب، المصدر السّابق، ص ٣٢٧ و أسفل هذا ص

(١١٨) البلاذريّ، المصدر السّابق، ، ج١ ص٧١.

(١١٩) إبن حبيب، المصدر السّابق، ص٢٨٢.

(١٢٠) مثلا الطّبريّ، تاريخ...، ج٢ ص ٢٥٤، ٢٥٥.

(١٢١) إبن حبيب، المصدر السّابق ،ص٢٨٧.

(١٢٢) أنظر أعلاه إبتداء من ص١٨٩.

(١٢٣) أنظر ص١٩٢.

(١٢٤) أنظر إبتداء من ص ١٩٩.

(١٢٥) إبن حزم، جمهرة...، ص ٢٣٣.

(١٢٦) اليعقوبيّ، التّاريخ، ج١ ص٢٢٩.

(١٢٧) اليعقوبيّ، نفس المصدر، ج١ ص٢٥٤.

(١٢٨) إبن حزم، نفس المصدر، ص٢٣٣–٢٣٥.

(١٢٩) إبن حزم، نفس المصدر،ص٣٨٩ .

(١٣٠) إبن حزم، نفس المصدر، ص٢٣٣ –٢٣٥.

(١٣١) البلاذريّ، نفس المصدر،ج١ ص ٣٤.

(١٣٢)البلاذريّ، نفس المصدر،ج١ ص ٧٢– ٧٣.

(١٣٣) إبن هشام، نفس المصدر،ج ص ٧٦ و٦٢٤ .

(١٣٤) إبن سعيد الأندلسيّ، نشوة الطّرب...، ج١ ص ٢١٠.

(١٣٥) إبن الكلبيّ، نسب معدّ...،ج١ ص ٥٠٣ ؛ إبن حبيب، المنمّق، ص ٢٨٢ –٢٩١ –٣٠٦ ؛ إبن الكلبيّ،كتاب الأصنام ، ص ٥٤ – ٥٥ .

(١٣٦) Kister (M. J.), "Khuza a", in E. I. /2 ,vol. 5 pp. 71-82.

(١٣٧) أنظر ص ٢١٩.

(١٣٨) الرّواية شديدة الإرتباك، أحيانا تعتبر صيفي إبنا لهاشم وأحيانا أخرى تقول أنّه إبن لأبي صيفي. منطق الكنية سيجعلنا نرجح في التّحقيق المخصّص لأبناء هاشم من هند بنت عمرو بن ثعلبة (ص ٢٥٣) أن يكون صيفي إبنا لأبي صيفي، وهو ما تسنده رواية مصعب.

(١٣٩) أنظر ص٢٥٣.

(١٤٠) موضوع الفقرة الموالية.

(١٤١) أنظر ص١٠٠.

(١٤٢) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص٩١.

(١٤٣) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٣٧.

(١٤٤) إبن حبيب، المحبّر، ص١٧٦.

(١٤٥) إبن دريد، الإشتقاق، ص٧١.

(١٤٦) أنظر ص ٢٠٣.

(١٤٧) تخلو المصادر التّالية من أي إخبار عن الأرقم. تمّ النّظر في المصادر التّالية:
الطّبريّ، تاريخ...، إبن الكلبيّ، نسب معد... وكتاب الأصنام، وإبن هشام، السّيرة...، والواقدي: المغازي، واليعقوبي: التّاريخ، وأبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، ومؤرج السّدوسي: كتاب حذف...، والمسعوديّ: مروج...، وإبن منظور: لسان...، وإبن دريد: جمهرة اللّغة ، والبغداديّ: خزانة الأدب، وإبن شبّة، تاريخ المدينة...، وإبن سعيد الأندلسي: نشوة الطّرب...، وإبن قتيبة: عيون الأخبار، والجاحظ: البيان والتّبيين، و إبن عبد ربّه: العقد الفريد، والدّينوري: الأخبار الطوال، وإبن الأثير: اللّباب...، والقلقشنديّ: نهاية الأرب... من الطّبيعي أن يكون البحث أجري في الفهارس.

(١٤٨) إبن حبيب، المنمّق، ص٣٦٦-٣٦٧ ؛ إبن حبيب، المحبّر ص١٧٦-١٧٧ .

(١٤٩) إبن حبيب، المحبّر ص ١٧٦-١٧٧.

(١٥٠) إبن حبيب، المنمّق ،ص٩٠.

(١٥١) البلاذريّ، أنساب...، ص٦٠ -٦١ .

(١٥٢) تتداخل في هذا الصّنف من الأدب شخصيّات أسطوريّة مثل شقّ وسطيح الكاهنين.

(١٥٣) إبن حبيب، المنمّق، ص٨٧.

(١٥٤) أنظر ص٢٥٢.

(١٥٥) أنظر الفصل الرّابع من الباب الثّالث: ص ٣٨١.

(١٥٦) أنظر ص ١١٩.

(١٥٧) أنظر هوامش الفصل، هامش رقم

(١٥٨) أنظر المقدّمة ص ١١.

(١٥٩) تزوّج الأرقم من نضلة من خلدة بنت أسد بن هاشم، وأمّها - يقول مصعب - أمّ ولد.
أنظر مصعب الزّبيريّ، نسب قريش،ص ٩١.

(١٦٠) أنظر ما يتعلّق بأسد بن هاشم، أنظر ص ٢١٩.

(١٦١) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٩١ .

هوامش الفصل الثّالث:

(١) أنظر الفصل المخصّص لسلمى إبتداء من ص٢٢٦.

(٢) إبن الكلبيّ، نسب معدّ...،ج٣ ، فهرس الأعلام، ص ٦٨٨.

(٣) إبن حبيب، المنمّق، الفهارس، ص ٤٦٣؛ إبن حبيب، المحبّر، فهرس الأعلام ص ٧٠٠.

(٤) إبن حزم، جمهرة...، فهرس الأعلام ص ٦٢٦.

(٥) الطّبريّ، تاريخ...، فهرس الأعلام ص ٣٧٧.

(٦) إبن سعيد الأندلسيّ، نشوة الطّرب...، فهرس الأعلام ، ج٢ ص٩٦٥.

(٧) إبن هشام، السّيرة...،ج١ ص ١٠٨.

(٨) إبن سعد، الطّبقات...، ج١ ص ١٠٨.

(٩) مصعب الزّبيريّ، نسب...، ص١٦.

(١٠) البلاذريّ، أنساب...،ج١ ص ٨٧.

(١١) اليعقوبي، التّاريخ، ج٢ ص ٢٤٤.

(١٢) أنظر الفقرة المتعلّقة بأسد بن هاشم ص٢١٩.

(١٣) أنظر ص ٢٢١.

(١٤) أنظر إبتداء من ص ٢١٣.

(١٥) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص٢٧.

(١٦) إبن سعد، الطّبقات...، ج١ ص٨٠.

(١٧) البلاذري، أنساب...، ج١ ص ٨٧.

(١٨) إبن هشام، نفس المصدر، ج١ ص ١٠٧.

(١٩) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ١٦.

(٢٠) أنظر أسفل هذا إبتداء من ص ٢٠٧.

(٢١) إبن الكلبيّ، نسب معد...، نسب خزاعة ج٢ ص١١٦.

(٢٢) الدّوري (عبد العزيز)، بحث في نشأة علم التّاريخ عند العرب، بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٦٠.

وهي محاولة نادرة للإستغلال التّاريخي. أمّا تناول النّسب من زاوية أنّه أدب فهو أكثر شيوعا في الثّقافة التّاريخيّة العربيّة المعاصرة، أنظر مثلا: إحسان النّص، كتب الأنساب العربيّة، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، المجلّد الرّابع،أكتوبر١٩٨٩؛ مريم محمّد خير الدّرع، حركة تدوين الأنساب في العصر العبّاسي الأوّل، دراسات تاريخيّة، عدد ١ و ٢ /١٩٨٧.

(٢٣) إبن الكلبيّ، نسب معدّ...، ج٢ ص ١١٦ ؛ أنظر للمؤلّف نفسه، كتاب الأصنام، ص ٥٤.

(٢٤) إبن الكلبيّ، نسب معدّ...، ج٢ ص ١١٦.

(٢٥) نفس المصدر، ج٢ ص ١١٦.

(٢٦) نفس المصدر، ج ٢ ص١٤٠.

(٢٧) نفس المصدر، ج ٢ ص ١٤٠.

(٢٨) نفس المصدر، ج٢ ص ١٤٠.

(٢٩) نفس المصدر، ج ٢ ص ١٤٢.

(٣٠) نفس المصدر، ج٢ ص ١٤٢.

(٣١) نفس المصدر، ج ٢ ص ١١٦؛ أيضا إبن حزم، جمهرة...، ص٣٨٩.

(٣٢) إبن الكلبيّ، المصدر السّابق، ج٢ ص ١٤٢.

(٣٣) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ج٢ ص ١٤٢.

(٣٤) أنظر إبتداء من ص ٢١٣.

(٣٥) إبن حزم، نفس المصدر، ص٢٣٣.

(٣٦) هذا ما تبيّنه مقارنات عديدة حين حاولنا تكملة ما يرد في إبن الكلبيّ بما يرد في إبن حزم، ويمكن أن يكون تصرّف إبن حزم في مادّة إبن الكلبي موضوعا لدراسة مستقلّة، لكن مع هذا ليس مصدره الأوحد.

(٣٧) نفس المصدر،ص ٢٣٩ ـ ٣٨٩ ـ ٤٦٨.

(٣٨) الطّبريّ، تاريخ،ج٢ ص ٥٩٤، ٦٠٤، ٦٠٩، ٦١٠.

(٣٩) إبن سعد، الطّبقات...، ج٢ ص ٦٤.

(٤٠) إبن سعد، نفس المصدر،ج٣ ص ٤٤٠ ؛ج٤ ص ١٩٨.

(٤١) إبن سعد، نفس المصدر، ج٨ ص ١١٦ ـ١١٧.

(٤٢) إبن هشام، السّيرة... ،ج١ ص ٣٧٣.

(٤٣) أنظر أعلاه إبتداء من ص ٢٠٩.

(٤٤) إبن حبيب، المنمّق، ص١١٥.

(٤٥) نفس المصدر،ص ١٧٢ وص ١٩٥.

(٤٦) نفس المصدر، ص ١٩٥.

(٤٧) نفس المصدر،ص ٢٢٩.

(٤٨) أنظر ما يتعلّق بالمنافرة بين عبد المطّلب وحرب بن أميّة ص ،وإبن حبيب، نفس المصدر، ص٩٠.

(٤٩) نفس المصدر، ،ص ٢٣٠.

(٥٠) Fahd (T.), "Manaf", in E. I. /2, vol. 6, p. 333.

(٥١) بنو المصطلق بالمريسع بين قديد والبحر، أنظر ياقوت، معجم البلدان، ج ٥ ص ١١٨ ؛
Kister (M. J.), "Khuza a", in E. I. /2 ,vol. 5 pp. 71-82.

(٥٢) فيكتور سحّاب، إيلاف قريش، ص٣١٣.

(٥٣) أنظر أعلاه ص ٢٠٩.

(٥٤) أنظر أعلاه ص ٩٩.

(٥٥) إبن حبيب، المنمّق، ٨٧.

(٥٦) أنظر ص٢٠١.

(٥٨) أنظر فقرة ضبط التّسمية ص ٢٠٥.

(٥٩) إبن الكلبيّ، نسب معدّ... ، ج٢ ص ١١٦.

(٦٠) أنظر ص ٢٠٧.

(٦١) إبن حزم،الجمهرة، ص٢٢٣.

(٦٢) أنظر أعلاه، هامش ٥١.

(٦٣) Montgomery Watt , Mahomet à Médine , p. 62-63 ;
Gaudefroy- Demombynes (M.), Mahomet, p. 147.

(٦٤) إبن حبيب، المحبّر، فهرس الأعلام؛ نفس الكاتب، المنمّق، فهرس الأعلام.

(٦٥) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٢٧.

(٦٦) إبن حزم، جمهرة ....، ص ١٤.

(٦٧) البلاذريّ، أنساب...، ج١ ص ٨٧.

(٦٨) إبن سعد، الطّبقات...، ج ١ ص٨٠.

(٦٩) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص٩١ .

(٧٠) اليعقوبيّ، التّاريخ، ج١ ص ٢٤٤ .

(٧١) إبن سعد، المصدر السّابق،ج ١ ص ٨٠ ، يقول ...وكان يكنى أبو أسد .

إبنته فاطمة بنت أسد هي زوجة أبي طالب وأم كل أبنائه، ومنهم علي بن أبي طالب، وكانت فيما يبدو شخصية مميزة. نكتفي في السّياق الحالي بتناول جانبي لهذه الشّخصية للتّدليل فقط على بعض إمتدادات حياة والدها أسد بن هاشم.

(٧٢) إبن دريد،الإشتقاق، ص ٦٩ و ١٥٦.

(٧٣) إبن رسته، الأعلاق النّفيسة، ص٢١٢.

(٧٤) صعب الزّبيري، نسب قريش، ص ٩١.

(٧٥) إبن منظور، لسان العرب، مادة حنن، ج١٣ ص ١٣٣.

(٧٦) أبو عبيد البكريّ، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، ص ٣٥٤.

(٧٧) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص٩١.

(٧٨) أنظر أعلاه الأصول القبليّة لبقيّة نساء هاشم.

(٧٩) الإصفهانيّ،مقاتل الطّالبين، ص ٣٩.

(٨٠) إبن أبي حديد، شرح نهج البلاغة، ج٤ ص ٣٦٢.

(٨١) إبن منظور، لسان العرب، مادّة حدر.

(٨٢) إبن دريد، جمهرة اللغة، ج٢ ص ١٢٠.

(٨٣) نفس المصدر، ج٣ ص ٣٥٨.

(٨٤) البغدادي، خزانة الأدب، ج٦ ص ٦٤،٦٦،٦٧،٦٨.

(٨٥) أنظر ص ٢٢١.

(٨٦) العليّ (أحمد صالح)،محاضرات،ج ١ ص ٥٧. De Prémare (A. L.), Les fondations de l'Islam, p.237.

(٨٧) إبن الكلبيّ، جمهرة... ص ٣٠٤.

هوامش الفصل الرّابع:

(١) إبن الكلبيّ، جمهرة ،ص ٢٧ .

(٢) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص١٦ .

(٣) إبن سعد، الطّبقات...،ج١ ص ٧٩ .

(٤) البلاذريّ، أنساب...، ج١ ص ٦٤.

(٥) إبن الكلبيّ، نسب معدّ...، ج٢ ص ٢٥. المادّة الواردة في جمهرة النّسب لا تتعلّق إلاّ بنسب الأوس.

(٦) نفس المصدر، ج٢ من ص ٢٥ إلى ص ٥٣.

(٧) إبن حزم، جمهرة...، ص ٣٥٠.

(٨) إبن الكلبيّ، نسب معدّ... ج٢ ص ٤٨.

(٩) إبن حزم،نفس المصدر، ص٣٥٠.

(١٠) إبن الكلبيّ، نسب معدّ...، ج٢ ص ٤٨.

(١١) عمامو (حياة)، أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام، تونس: كلّيّة العلوم الإجتماعيّة، أطروحة مرقونة، ص ٣٣٥.

(١٢) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ج٢ ص ٤٨ وما يليها.

(١٣) نفس المصدر، ج٢ ص ٤٨؛ وأنظر إبن حزم أيضا.

العلاقة بين أحد بني عديّ وزواجه من بناة إحدى أشراف ثقيف يمكن ان تكون محلّ فضول علمي مستقلّ. يبدو لنا من المفيد دراسة روابط المجموعات المختلفة من أهل يثرب مع قبائل الحجاز، في ذلك ما قد ينير جوانب ما زالت غامضة من التاريخ الجاهلي القريب.

(١٤) يبدو الفراغ فراغا في التوثيق **وليس في التّاريخ**، وما يثير التّساؤل أنّه يشبه ويلتقي مع فراغات أخرى كانت إعترضتنا في تحقيقنا للوسط القبليّ الذي تنتمي إليه أميمة بنت عبد ودّ من قضاعة، وقيلة بنت عامر بن مالك بن جذيمة المصطلق من خزاعة. كنّا بلورنا بعض الإفتراضات

للضغوط التّي يمكن أن تكون تلقّتها الرّواية، ومن هذه الضّغوط ما يتعلّق بتفادي كلّ ما من شأنه أن يوثّق لكلّ الإمتدادات التّاريخيّة السّابقة لمرحلة الإيلاف، بغاية ترسيخ صورة قريش كقبيلة موحّدة قبل الإيلاف.

(١٥) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ج٢ ص ٤٨ .

(١٦) إبن هشام، السّيرة...؛ الطّبريّ، تاريخ... ؛ أبو الفرج الإصفهاني، الأغاني؛ اليعقوبي، التّاريخ. تخلو هذه المصادر من أي إشارة لعمرو بن زيد، ومن الطّبيعيّ أن ينطلق البحث من مستوى فهارس الأعلام، رغم أخطائها الكثيرة في المنشور من المصادر. يتقلّص أي أمل عندنا في العثور على شيء دال.

(١٧) البلاذريّ، أنساب...، ص٦٤.

(١٨) إبن حبيب، المحبّر، ١٢٩؛ البلاذريّ، أنساب...ج١ ص ٩١؛ وأنظر أيضا حاشية من مختصر الجمهرة يسوقها فردوس العظم على هامش تحقيق كتاب نسب معدّ... ج٢ ص١٤٨.

(١٩) البلاذريّ،أنساب...،ج١ ص ٩١.

(٢٠) إبن الكلبيّ، نسب معدّ...، ج٢ ص ١٧؛ ومراجع أخرى كثيرة فيها أخبار أحيحة بن الجلاح منها الإصفهاني، الأغاني، ج ١٥ ص٣٢.

Achèche (T),"Uhayha ibn al- Julah", In E. I. /2 , vol 10, p. 843.

(٢١) إبن حبيب، المحبّر، ص ٤٢٩.

(٢٢) البلاذريّ، أنساب... ،ج ١ ص ٤٤٩.

(٢٣) أنظر أعلاه ص ٢٣٠.

(٢٤) الطّبريّ ، تاريخ...، ج ٢ ص٢٤٦،٢٤٧.

(٢٥) البلاذريّ، أنساب...، ج١ ص ٦٤.

(٢٦) إبن سعد، الطّبقات... ،ج١ ص ٧٨.

(٢٧) الطّبريّ، تاريخ، ج٢ ص ٢٤٨.

(٢٨) أنظر بشكل خاص إبن حبيب، المحبّر، ص ٤٥ ــ ٦٠ ؛ ومصعب الزّبيري، نسب قريش، ص

(٢٩) أنظر الفراغات المرصودة في شأن الإيلاف في فقرة " من مضامين الر واية إلى مشاكل الفهم" ص ٩٩.

(٣٠) إبن حبيب، المحبّر، ٣٩٨.

(٣١) إبن حبيب، المحبّر،٣٩٨.

(٣٢) إبن الكلبيّ، جمهرة...ص ٢٧، والأخبار دون شكّ وفيرة عن أحيحة.

(٣٣) الإصفهاني، الأغاني، ج١٥ ص ٣٩؛ إبن إسحاق، سيرة إبن إسحاق، المسمّاة بكتاب المبعث والمغازي، حديث تبّع الحميريّ ص ٣٥.

(٣٤) الإصفهاني، نفس المصدر، ج١٥ ص ٤٠.

(٣٥) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص١٥.

(٣٦) أنظر ص أمّ أسد في مكّة.

(٣٧) أنظر فقرة صاحب الإيلاف ص ١١٩.

(٣٨) أنظر الفقرات الأولى من الفصل المخصّص للتّواصل بلاأمومة مع بني هاشم، ص٣٤٣.

(٣٩) Achèche (T.) "Uhayha ibn al- Julah", in E. I. / 2, vol. 10, p. 843.

هوامش الفصل الخامس:

(١) أنظر أعلاه ص ١٥٧.

(٢) أنظر الفصل الرّابع من الباب الثّالث: ذرّيّة هند بنت عمرو بن ثعلبة، ص ٣٧٩.

(٣) إبن حزم، الجمهرة...، ص ١٤؛ وأنظر إبن قدامة المقدسيّ، التبين... ، حيث لا لا تترك بنية الكتاب أصلا مكانا لغير المنحدرين من عبد المطّلب.

(٤) البلاذريّ، أنساب... ، ج١ ص ٨٧.

(٥) اليعقوبيّ، التّاريخ، ج١ ص ٢٤٤.

(٦) إبن هشام، السّيرة... ج ١ ص ١٠٨.

(٧) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص ١٦.

(٨) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ١٤.

(٩) إبن سعد، الطّبقات...، ج١ ص ٨٠.

(١٠) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٩٢.

(١١) إبن الكلبيّ، نسب معدّ... ، ج٢ ص ٨٨.

(١٢) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ج٢ ص ٨٨ ؛ ج٣ شجرة نسبيّة رقم٦٤.

(١٣) نفس المصدر، ج٢ ص ٨٢.

(١٤) إبن الكلبيّ، نفس المصدر... ، ج٢ ص ٨٨- ٨٩.

(١٥) إبن حزم، جمهرة...، ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

(١٦) إبن حزم، نفس المصدر، ص٣٥٣.

(١٧)إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ج٢ ص ٥٣.

(١٨) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٢٧.

(١٩) يورد إبن حبيب، المنمّق، ص ٤٠٢ ، وفي سياق تفننه في علم النسب، قوائم لأسماء القرشيين المنحدرين من أمهات"غير عربيات"، في شكل فصول مميزة يعنونها :"أبناء الحبشيات من قريش"،و"أبناء السنديات"،و"أبناء النبطيات من قريش"،و"أبناء النّصرانيّات من قريش"، و"أبناء اليهوديّات قريش".في هذا السّياق يقول :"صيفي وأبوصيفي إبنا هاشم بن عبد مناف، وقيس بن مخرمة بن المطلب...أمّهم واحدة من أهل خيبر". المسألة تحيل بالضّرورة على دراسة ما تغطّيه الكلمة زمن العلاقة، ولا يمكن بناء إستنتاجات دغمائيّة سريعة تزيد من إبهام تاريخ الجاهليّة مثلما هو الحال في التيّار اللاهوتي أو التيّار التّاريخي الّي يستمدّ حسّه من البحث اللاهوتي المشار إليه في المقدّمة(ص ٢٤ و ٢٥).

(٢٠) يقول البلاذري، في أنساب الأشراف، ج ١ ص ٨٧، : "صيفي وأبو صيفي واسمه عمرو وسماه أبوه باسمه وأمهما هند بنت عمرو بن ثعلبة من الخزرج ويقال أن أبا صيفي لأم ولد.

(٢١) يرد في إبن سعد، الطّبقات الكبرى ج ١ ص ٧٩، : أخبرنا هشام بن محمد عن أبيه قال:وولد هاشم بن عبد مناف أربعة نفر وخمسة نسوة [منهم] "أبو صيفي وصيفي... أمهما من بني النجار.

(٢٢) يكتب اليعقوبيّ، في التّاريخ ج ٢ ص ٢٤٤.: "صيفي وأبو صيفي، إنقرض نسله إلاّ من رقيقة بنت أبي صيفي وصيفي درج صغيرا أمهما هند بنت عمرو بن ثعلبة بن الخزرج."

(٢٣) القلقشنديّ، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء،

(٢٤) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص ١٦.

(٢٥) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٩٠.

(٢٦) إبن حزم، جمهرة... ، ص ١٤.

(٢٧) عن نضلة أنظر ص ١٨٥؛ عن أسد أنظر ص ٢١٩.

(٢٨) أنظر إبتداء الفصل ذرّيّة هند ص ٣٨١.

هوامش الفصل السّادس:

(١)الطّبري، تاريخ...، ج٢ ص ٢٥٢.

(٢)ابن هشام، السّيرة... ، ج١ ص ١٠٨.

(٣) البلاذريّ، أنساب...، ج ١ ص٨٧.

(٤) البلاذري، نفس المصدر، ج ١ ص ٦١ ، نفس المعلومة في ص ٦٣.

(٥) اليعقوبي، التّاريخ، ج١ ص ٢٤٤.

(٦) إبن الكلبي، جمهرة...، ص ٢٦.

(٧) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص ١٦.

(٨) مصعب، نفس المصدر، ص ١٥.

(٩) إبن سعد، الطّبقات...، ج١ ص ٨٠.

(١٠) إبن حبيب، المنمّق، ص ٤٥.

(١١) إبن حزم، جمهرة... ص ١٤.

(١٢) إبن الكلبيّ، الجمهرة...، من ص٣١٢ إلى ص ٣٩٤.

(١٣) إبن حزم، جمهرة...، ص ٢٧١.

(١٤) إبن قتيبة، المعارف، ص ٨٧.

(١٥) أنظر ص ٣٠١.

(١٦) إبن حبيب، المحبّر، ص ١٧٨و ص ١٧٩.

(١٧) إبن الكلبي، نفس المصدر، ص ٣٥٩.

(١٨) إبن حزم، نفس المصدر، ص ٢٨٨.

(١٩) إبن حزم، نفس المصدر، ص ٤٨٣.

(٢٠) إبن الكلبي، كتاب الأصنام، ص٣٩ وص ٤٠ ؛ وأنظر أيضا أصداء الرّواية في ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٥ ص ٣٢٧ ؛ وإبن منظور، لسان العرب، مادة نهم (ج ١٢)

(٢١) إبن حبيب، مختلف القبائل ومؤتلفها، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢٢)يشير إبن دريد، في الإشتقاق، ص ٤٣٢، ٤١٩، إلى بني نهم (بالكسر) في ولد مالك بن زيد بن كهلان يعني من اليمنية. "بنونهم. وإشتقاق نهم من النّهم، وهو الحرص على طعام أوغيره..". يرد في لسان العرب، في مادة نهم (ج ١٢):"ونهم إسم شيطان، ووفد على النبي،... حيّ من العرب فقال بنو من أنتم؟ فقالوا: بنو نهم، فقال: نهم شيطان، أنتم بن عبد ا لله. ونهم بالكسر بطن من همدان، منهم عمرو بن براقة الهمداني ثم النّهميّ. إبن سعد أيضا يلحقهم باليمانية.

(٢٣) عمر رضا كحالة، معجم القبائل العربيّة، ج٣ ص ١٠٨٣.

هوامش الفصل السّابع:

---

(١) إبن هشام، السّيرة... ج١ ص ١٠٨.

(٢) بالنّسبة للإحالات أنظر ص ١٥٥ ـ ١٦٥.

(٣) إبن منظور، لسان... ج١٥ ص ٣٢.

(٤) نفس المصدر، ج ١٥ ، ص٣٥، ٣٦.

(٥) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٣٩٠ ، لا ترد في إبن الكلبيّ، نسب معد...، أي إشارة لـ الحارث بن مالك، أو مالك بن حطيط، أو حطيط بن جشم.

(٦) الواقديّ، كتاب المغازي، ص ٩٠٧، ٩١١، ٩١٢، ٩٣١، ٩٣٢.، وكذلك إبن حزم، جمهرة...، ص ٢٦٦.

(٧) إبن حزم، جمهرة... ص ٢٦٦.

(٨) إبن حبيب، المحبّر، قسي ص ٣٠، ٣٤١، ٣٥٧؛ بنو ثقيف ص ١٢٧، ١٧٨، ١٧٩، ٣١٥، ٣٨٠؛ ثقيف بن منبه، ص ٩، ١٧، ٣٢٧. لا يرد في المسعودي، مروج الذّهب، على سبيل المثال، أيّ شيء ولو بطريق الصّدفة يتعلّق بـ حطيط ولا مالك بن حطيط. في هذا الكتاب عدّة معلومات تتعلّق بثقيف لكن كلّها تتعلّق إمّا بمسائل عامّة في النّسب البعيد، أو بوقائع تحيل على

أزمنة متأخّرة دخلت دائرة الرّواية بفعل الإهتمام بسيرة الحجّاج، أنظر الفقرات ١٤٢ ـ ١٠١٠ ـ ١٠١١ ـ ١٥٢٩ ـ ١٥٤٩ ـ ١٥٩٠ ـ ١٧٧٧ ـ ١٨١٢ ـ ١٨٢١ ـ ٢٠٢٩ ـ ٢٠٨٥ ـ ٢١٠٩ ـ ٢١١١ ـ ٢٣٥٤ . الدّراسات، كما هو الحال في دراسة هنري لامانز، عن الطّائف قبل الهجرة، تستقطبها مراحل لاحقة من دور العناصر الثّقفيّة.

(٩) إبن دريد، الإشتقاق، ص ٣٠١.

(١٠) إبن قتيبة، كتاب المعارف، ص ٩١

(١١) Lammens (H.) La cité arabe de Taif à la veille de l'Hégire, Beyrouth: imp. catholique,1922, p.169 sq.

(١٢) إبن حبيب، المنمّق، ص ٢٣٥، و ص ٢٣٦ . ما يرد بواسطة إبن يثير مسائل الأحلاف لكن إلاّ بمراحل متأخّرة عن المرحلة موضوع الدّرس. تذكر الرّواية أدوارا عبد ياليل بن معتّب ومسعود بن عمرو وكلاهما شخصيّات يمكن أن تكون عاشت في النّصف الثّاني من القرن السّادس لأنّنا نجدها نشطة في محيط غزوة أبرهة كما ترد في مصادر أخرى منها الطّبريّ. يذكر أيضا دور لبني علاج. كلّ هذه العناصر تنحدر من الأحلاف وليس من بني مالك.

(١٣) الفيروزبادي، القاموس المحيط، ج ٤ ص ٣٠٩؛ نبّهنا لهذا الإشتقاق اللّغويّ الأستاذ منذر الصّكلي، فهو من إكتشافه، له الشّكر.

(١٤)إبن الكلبيّ، الجمهرة، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١ ؛ إبن حزم، جمهرة...ص ٢٦٦.

روي عن إبن إسحاق بن يحي بن طلحة،قال: قلت لسعيد بن المسيّب علّمني النّسب. قال: أنت رجل تريد أن تسابّ النّاس.

الجاحظ، البيان والتّبيين،ج1 ص 304.

الباب الثّالث:

من الصّلات الدّميّة للعائلات "الرّمزيّة" للإيلاف
إلى تاريخ الإندماج الإجتماعي: صياغة تاريخيّة لمنظومة الإيلاف.

الباب الثّالث: من الصّلات الدّميّة "للعائلات" الرّمزيّة للإيلاف إلى صياغة تاريخيّة لمنظومة الإيلاف.

الفصل الثّالث: التّواصل بالأمومة مع بني هاشم........

الفصل الرّابع: ذرّيّة هاشم من هند ص381

المقدّمة

تنحصر المسألة إبتداء من هذا الباب في البحث عن تاريخ للإندماج الإجتماعي الّذي هيّأ لنشأة فكرة التّجارة والتّكامل. تعطي الرّواية التاريخيّة في إتّجاهها العام إجابة عن هذا بالقول أنّ الإندماج الإجتماعي كان وطنه مكّة، وتستند في ذلك لبنى القرابة الرّابطة بين عائلات الإيلاف، وتتحوّل هذه البنى إلى شواهد تعيض عن كلّ تساؤل عن تاريخ الإندماج الإجتماعيّ، لأنّ القرابة كانت ــ من منظور الرّواة ــ هي الإطار الأصلي للتّعاون من أجل التّجارة والإيلاف.

حاولنا في الباب الأوّل إمتحان هذا التّوطين لفكرة الإيلاف بمقاييس المنطق التّاريخي العام، وتبين لنا انّه من الصّعب القبول بأنّ تكون مكّة موطن نشأة للفكرة. لم يكن في ذلك نفي لأن تكون قريش مارست التّجارة، لكن تدفع كلّ محاولة لبناء تاريخ ينحو إلى الدّقّة للتّمييز ولو تقريبيّا بين مرحلتين: مرحلة أولى تمّ فيها إدماج هذه العشائر في الدّورة(ربّما نهاية القرن الخامس)، ومرحلة ثانية أصبح فيها لهذه العشائر دور متعاظم في الشّأن التّجاري (إبتداء من أواسط القرن السّادس). في نفس هذا القسم عثرنا في محيط التّفسير، تفسير سورة قريش، ما يعطي شكلا آخر لهذه البداية ويؤكّد ما أوصلنا إليه المنطق التّاريخي العام: إنبتق الدّور على يد هاشما، لكنّ هاشم لم ينبثق من مكّة.

في الباب الثّاني إتّجه إهتمانا إلى هاشم، عسى أن يحمل ما يحيط به من رواية بعض العلامات الّتي تحيل على مسألة الإيلاف ونشأة التّجارة. دفعنا الفراغ المحيط به في الرّواية لإستنطاق مستويات القرابة الدّقيقة المتمثّلة في صلاته الزّواجيّة وما تولّد عنها من أفراد ينحدرون بالنّسب من هاشم. كانت خلاصة هذا الباب أنّ كلّ مصاهرات هاشم كانت في محيط وادي القرى ويثرب وأطراف فلسطين، منها إنحدرت عناصر من أبرزهم أسد بن هاشم، نضلة بن هاشم، صيفي بن هاشم ،أبو صيفي بن هاشم، وأوحى القليل الواصل إلينا في حيّز الرّواية أنّ حياة العديدين منهم لم تجر في مكّة بل تحيل إلى نفس هذه الآفاق. في ذلك الوسط الإجتماعي ربّما تكون ولدت فكرة التّجارة عند هاشم وبنيه.

إبتداء من هذا الباب، وإن بقيت طبيعة المسألة عينها: أين توجد الأرضيّة الإجتماعيّة للإيلاف؟، يتركّز إهتمامنا على الإلمام بالإندماج الإجتماعي الّذي صاحب وعقب مرحلة الإيلاف. في هذا

الباب، وبعد أن عثرنا على البداية، يجب العودة من جديد لدراسة الإندماج التّدريجي لعشائر مكّة في الدّورة التّجاريّة. المعنى المتداول للإيلاف يتمثّل في العقود أو العهود، والمعنى الدّقيق الّذي نحتفظ به هو المعنى الباقي في محيط التّفسير أي أنّ قريشا قد تمّ إيلافها الرّحلة. من الطّبيعيّ أن يتّجه البحث للتّاريخ الإجتماعي الّذي قد يكون صحب هذا الإدماج وأدّى إلى ولادة مجتمع جديد مساند للإيلاف. بديهيّ أن لا نرى هذا التّاريخ لأنّ بنية النّسب تحجبه عنّا بما أنها تعطي للبداية أرضيّة في القرابة، وبشكل غير مباشر تنفي كلّ تاريخ للإندماج الإجتماعي.

كيف دراسة الإندماج الإجتماعي؟

لا مبالغة في القول أنّ دراسة الإندماج الإجتماعي تمثّل أصعب المسائل التّاريخيّة على الإطلاق لأنّها تريد التأريخ لمجتمع متحرّك، تريد التأريخ للحراك. الوثيقة التّاريخيّة مهما نحت إلى الدّقّة تؤرّخ لمجتمع ثابت، والأدب التّاريخي العربي بشكل خاص يؤرّخ لمجتمع ثابت، له جملة من المكوّنات، وتدفعنا الرّواية دفعا للإنطلاق منها، لكنّ مجرّد الإنطلاق منها فيه نفي للحراك. وفي هذا المستوى يكتسب علم النّسب، مرّة أخرى، كلّ أهمّيّته. حفظ لنا علم النّسب أواصر القرابة والتّصاهر، وساق بعض المعلومات عن سير الأفراد، وبواسطة النّسب يمكن التأريخ للحراك الإجتماعيّ.

من الطّبيعيّ أن يتّخذ سعينا شكل المحطّات المفصولة بعضها عن بعضها في الظّاهر، والّتي لا يمكن إستجماع تنائجها؛ إلاّ في النّهاية وبشكل جمليّ.

تتمثّل المحطّة الأولى (الفصل الأوّل) في دراسة مستوى المصاهرات بين العائلات الثّلاث الأخرى الّتي تسند لها الرّواية دورا طلائعيّا في الإيلاف: عبد شمس، نوفل والمطّلب. هذا الفصل هو في جوهره فصل مكمّل لمصاهرات هاشم، بمعنى أنّه يجيب عن سؤال ضمنيّ: هل يختلف حال الفروع الأخرى عن حال هاشم. إذا إختلف فذلك يعني من جديد خصوصيّة هاشم وحقيقة ما تقوله الرّواية الباقية في حيّز التفسير، وإذا لم يختلف فيعني ذلك أنّه يجب مراجعة مجمل الإستنتاجات السّابقة وأهمّها أنّ هاشم كان ينتمي لأفق غير الأفق المكّيّ .

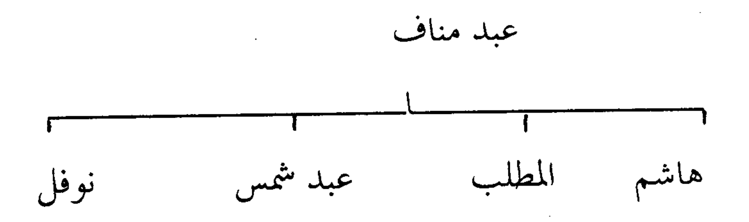
المحطّة الثّانية هي محطّة السّياق التّاريخي الوقائعي، وتتمثّل في دراسة سلوك المجموعات داخل السّيرورة التّاريخيّة(الفصل الثّاني). لا يمثّل هذا الفصل إلاّ إطلالة على صورة العلاقة كما ترتسم في الأدب التّاريخي أو على بعض المنعرجات الهامّة، منها حروب الفجار. لا يمكن دراسة كلّ أوجه التّداخل لأنّها تثير في النّهاية كلّ الكلّيّة التّاريخيّة، وهو أمر يتجاوز حدود هذه الدراسة.

المحطّة الثّالثة ستمثّلها العودة من جديد للنّسب لدراسة إستمراريّات وتقاطعات نسب هاشم مع العشائر المكّيّة و نتناول بشكل خاص التّواصل بالأمومة مع بني هاشم، من وجهين: الوجه الأوّل التّواصل مع نساء هاشم، أي من جيل هاشم، والوجه الثّاني نتناول فيه زواجات بنات هاشم ومن إنجرّ عنهم من قرابة دمّيّة (الفصل الثّالث) . أمّا المحطّة الرّابعة فستكون إقتفاء أثر العناصر الهاشميّة في يثرب(الفصل الرّابع).

الفصل الأوّل:

مصاهرات العائلات "الرّمزيّة" للإيلاف: عبد شمس، نوفل والمطّلب.

نستحضر أنّ مصادر التّاريخ والسّير تعطي للإيلاف بنية في النّسب، وتعتبر أن العناصر الأربع، الذّين رسّخوا نظام الإيلاف ينحدرون من أب واحد هو عبد مناف.



رأينا أن الصّورة منبثّة في كلّ التأليف التّاريخي العربي، لكنّها في واقعها مستعارة من أدب النّسب بروافده المختلفة ومن أهمّها دون شكّ رواية إبن الكلبي(١) ورواية مصعب الزبيري(٢). من كتب النّسب وكتب التاريخ العام والسّير إنتشرت الرّواية في التأليف المتأخّر، ولم تعد محلّ جدل، وأصبحت تمثّل تاريخا إجتماعيّا للإيلاف(٣).

في سياق البناء النّسبي حفظت مصادر النّسب صلات التّصاهر، وما ينجرّ عنها من قرابة بالأمومة. وصلتنا هذه الصّلات في شكل هامشيّ وعرضي، ولا شكّ أنّ من أسباب بقائها أنّه لم يكن في وعي الموثّقين أنّ فيها ما يضعف من حقيقة الرّوابط الكبرى للنّسب. حفظوا هذه الصّلات كصلات ثانويّة، ليست ذات قيمة في النّهاية مقابل روابط الأبوّة الّتي تمثّل في وعيهم الرّوابط الأساسيّة التي منها يتشكّل النّسب.

تكتسي هذه الصّلات أهميّة كبيرة كمنطلق للدّراسة، فمن ناحية ليس هناك ما يدفع للشّك في حقيقتها إذ تبدو عاكسة لواقع إجتماعيّ قديم لا يمكن تصوّر إفتعاله في مراحل لاحقة، ومن ناحية ثانية يمكن بواسطتها قراءة الواقع الإجتماعي بعيدا إلى حدّ ما عن مسلّمات التأليف التّاريخي.

تناولنا في القسم السّابق الصّلات التصاهريّة لهاشم، والأفراد المنحدرين من هذه الصّلات، وكشفنا عن جانب من أهميّة هذه العلاقات بالأمومة. يبقى الآن النّظر بنفس المعيار للفروع الأخرى الّتي تنسب لها الرّواية التّاريخية إرساء نظام الإيلاف.

نسوق بعض الملاحظات التّحديديّة:

- نتناول هذه الصّلات بالمرونة الّتي تمليها القراءة التّاريخيّة، ولا تتعدّى أنّها نافذة مطلّة على الواقع المزامن لمسألة الإيلاف، قد تسوق لنا بعض الدّلالة: صلات الفروع ببعضها، صلاتها الخارجية مع العالم القبلي، دلالاتها التّاريخية والإجتماعيّة المختلفة ومنها الصّلة ببني هاشم.

- لنفس هذا السّبب نقتصر في تناولنا لهذه الصّلات على مستوى الجيل الأوّل، المزامن — نظريّا على الأقلّ - لهاشم، والجيل الثّاني المزامن - بشكل عام - لجيل أبناء هاشم. بعد هذه المرحلة يبدو لنا أنه، وإن بقى لصلات القرابة دائما مضمون دالّ فإنّه يتعلّق بمسائل أخرى متأخّرة عن الزّمن الّذي وضعت فيه الرّواية نشأة نظام للإيلاف. من هذه المسائل مثلا توسّع التّجارة المكّيّة، أو تشكّل الأحلاف والمجموعات البشريّة.

- نركّز في هذا الفصل على تحديد الأوساط القبليّة الّتي جرت معها صلات التّصاهر، أكثر من تركيزنا على سير الأفراد. ما يعنينا هو دراسة إنفتاح بقّيّة فروع الإيلاف على العالم القبليّ، بمعنى أنّنا سنتناول - لكن بدرجة أقل من الدّقة مقارنة بصلات هاشم — **ونتوقف في مستوى الدّلالة التّاريخية** المرجوّة . دون هذا يصبح التّحقيق شاملا لسير أعداد كبيرة من الأفراد، ينتمون لأوساط قبليّة كثيفة ومختلفة بإختلاف تاريخها، وقد يصبح في مستوى معيّن عديم الفائدة، وقد يؤدّي إلى تفكّك الموضوع وتحلّله دون فائدة تذكر، ناهيك عن إستحالته من النّاحية العمليّة.

- ١ - الأصول القبليّة والعشائريّة لمصاهرات الجيل الأوّل:

- ١ - ١ - عبد شمس بن عبد مناف:

يمثّل مصعب الزّبيريّ أهمّ المصادر في شأن الصّلات الدّقيقة، ويسوق جملة الصّلات الزّواجية لعبد شمس. نعتمد مصعبا كمنطلق ونراقبه بواسطة مصادر النّسب الأخرى.

– ١ – **نعجة بنت عبيد بن رواس** بن كلاب بن ربيعة بن **عامر بن صعصعة**.

أبناؤها: حبيب أميّةالأكبر أميمة

ترد هذه الصّلة الأولى بواسطة مصعب(٤) كما ترد في جمهرة النّسب أيضا لكنّ بشكل محرّف إذ يكتب **تعجز** عوضا عن نعجة(٥) . الصّيغة الأسلم هي نعجة لأنها ترد في كتاب المنمق لإبن حبيب(٦) ، ولأنّ إسم نعجة هو الإسم المتداول، ويتردد في أدب الأنساب كإسم علم في المرحلة القبإسلاميّة(٧).

أيّ وسط قبليّ؟

يمكن مراقبة النّسبة بواسطة إبن الكلبيّ(٨) إذ يخصص في إطار نسب **قيس عيلان** من مضر، فقرة لنسب **بني رؤاس بن كلاب**، ويذكر إسم **عبيد بن رواس** بن كلاب بن ربيعة بن **عامر بن صعصعة**، الوالد المحتمل لنعجة. لا يذكر نعجة ضمن ذرّيّة عبيد، لكن يذكر بقيّة أبنائه، يقول:"ولد عبيد بن رؤاس: عمرا، وقيسا، وزيدا، وعامرا، منهم أبو داود، وهو يزيد بن معاوية بن عمرو بن عبيد الشّاعر... **والبيت فيهم**..." مما يعني أن الوسط القبلي كان وسطا معروفا وأنه حامل لدرجة ما من الشّرف القبليّ. مع هذا، ومهما كانت معلوماتنا عن هذه العائلة، يبقى من العسير معرفة الزّمن الذّي إكتسب فيه بنو رواس هذا الشّرف، هل كان ذلك قبل الصّلة بعبد شمس أم بعدها، هل للأمر علاقة بالإقتصاد التّجاري أم بالإقتصاد الرّعوي ؟ وفي النّهاية أي زمن يعكسه توثيق إبن الكلبي؟ كلّ هذه مسائل تبقى حاضرة في الأفق.

ما يبدو فيه تأكيد على الوزن الإجتماعي لهذه العائلة أنّ إبن الكلبيّ يسوق بعد ذلك أسماء بعض المحدّثين الّذين ينحدرون من عبيد بن رواس منهم: الهزهاز بن ميزر، والجرّاح بن مليح، وإبنه وكيع بن الجرّاح ...مما قد يعني أنّ العائلة كان لها شكل من الصّدارة إستمرّت زمن الإسلام.

– ٢ – **عبلة بنت عبيد بن جاذل** بن قيس بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن **تميم**.

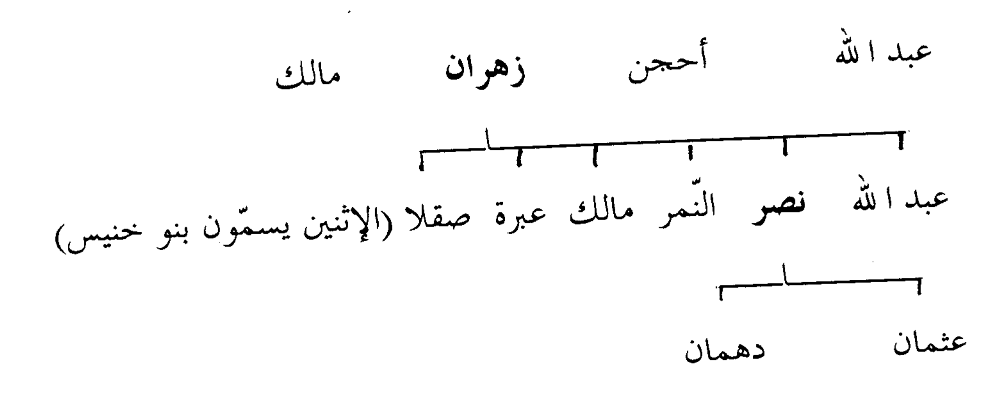
أبناؤها: أميّة الأصغر عبد أميّة نوفل أمة

يذكر مصعب هذه الشّخصيّة كزوجة لعبد شمس(٩)، ويؤكّدها إبن الكلبي(١٠)، و بنفس التّسمية والنّسبة. يوفّر علم إبن الكلبي ما يتيح "مراقبة" النّسبة في سياق نسب بني حنظلة بن مالك بن زيد مناة، من **تميم**. يرد إسم جاذل، الجد المحتمل لعبلة. يقول إبن الكلبي(١١):" وولد قيس بن حنظلة بن مالك،وهو البراجم: **جاذلا**، ومعاوية، ومرّة، وزيدا"، مما يعني على الأقلّ أنّ جاذلا هو شخصيّة تاريخية تنتمي حقيقة لبني تميم.

– ٣ – **عمرة بنت وائل بن الدؤل** بن زيد مناة بن عمرو، وهو عامر، بن كعب بن **الأزد**.

أبناؤها: عبد العزّى رقيّة

ترد هذه الصّلة في مصعب(١٢) ، وفي جمهرة النّسب لإبن الكلبيّ(١٣) مع إختلاف في الإسم الأوّل، يقول "**فاطمة** وهي دعد من الأزد". يتناول إبن الكلبي في نسب معد واليمن الكبير بشكل دقيق نسب الأزد، وتحيل جزئيّات النّسبة على بني عامر بن عمرو بن كعب: كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد.



تنتمي هذه المجموعات لقبائل **أزد السّراة، أو السّروات**، وكان لها تداخل كبير مع نسب الفروع المكّيّة. يقول إبن الكلبي في شأن بني جفين بن النّمر: ...وقد تزوّجوا في قريش وصاهروهم" ويذكر منهم " طفيل بن عبد الله بن الحارث بن جرثومة بن عائذة، وهو أخو عائشة زوج النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، لأمّها أمّ رومان بنت عمير الكناني..." يذكر إبن الكلبي العديد

من أشرافهم في الجاهليّة القريبة والأسلام الأوّل. يرد في نسب بني دهمان بن نصر بن زهران ذكر **عمرو بن كعب**، ولأحد أبنائه وهو **عامر**، ويمكن أن يكون عامر هذا ـ بالنّظر للتّقاطع مع ما يرد كعناصر لنسبة عمرة ـ أن يكون والدها(١٤). يقول إبن الكلبي في الجمهرة أنّ دعدا تنتمي لبطن يقال لهم "بنو مدجنة"، وفي المعلومة ما يدل من جديد على أنّ الأمر يتعلّق بمجموعة قبليّة من مجموعات قبائل السّراة.

ـ ٤ ـ **آمنة بنت وهب بن عمير** بن أسامة بن نصر بن قعين بن الحارث بن ثعلبة بن دودان بن **أسد بن خزيمة**.

أبناؤها: ربيعة سبيعة

يذكرها مصعب(١٥)، ولا ترد في الجمهرة في سياق نسب عبد شمس، لكن هناك في سياق نسب بني أسد خزيمة، من كنانة، مكانا للنّسبة إذ يشير إبن الكلبيّ(١٦)لبني نصر بن قعين في إطار نسب بني قعين، ثمّ يخصص لهم فقرة مستقلّة يتناول فيها نسب بني نصر بن قعين(١٧)،حيث يرد إسم **أسامة بن نصر بن قعين**، الوارد في نسبة آمنة. لكن ضمن أسماء أبناء نصر لا يرد إسم عمير (جدّ آمنة) وإنّما يرد **معيرا**، وهي صيغة يمكن أن تكون ناتجة عن تصحيف بالنّظر لغرابة إسم معير ولقرب الصيغة من صيغة عمير.

ـ ٥ ـ **أمامة بنت الجودي** من (**كندة**)(١٨)

إبنها عبد الله الأعرج

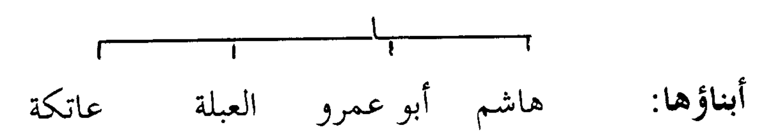
ـ ١ ـ ٢ ـ صلات المطّلب بن عبد ماف

ـ ١ ـ **هند بنت عمرو بن ثعلبة** بن سلول بن **الخزرج**.

أبناؤها: مخرمة أبو رهم

كانت هذه الصّلة محل تحقيق سابق إذ كانت من زوجات هاشم، وتنتمي لبني ثعلبة بن مالك بن سالم بن غنم بن عوف، من عشائر الخزرج. سيكون هذا التّقاطع في النّسب بين هاشم وبين المطّلب موضوع توقّف منّا في فقرة قادمة(١٩).

ـ ٢ ـ **خديجة بنت سعيد بن بحر بن سهم** إبن عمرو بن هصيص بن **كعب بن لؤي**.



أبناؤها: هاشم أبو عمرو العبلة عاتكة

يشير لها مصعب(٢٠)، ويذكرها كذلك إبن الكلبي مع إختلاف طفيف يقول:"خديجة بنت سعيد بن سهم(٢١). يتعلّق الأمر بصلة داخليّة في قريش، ويمكن مراقبتها بواسطة مصعب نفسه (٢٢): في بني عمرو بن هصيص بن كعب تجتمع تيم وسهم، ومن بني سهم ينحدر **سعيد**، وتنحدر مجموعة واسعة منها هاشم ومهشّم وهشاما ومجموعة من النّساء،رغم أنّه لا يرد بينهنّ إسم خديجة، الّتي يمكن أن تكون حملت إحدى التّسميات الأخرى الواردة كذرّيّة لسعيد.

ـ ٣ ـ **عنيزة إبنة طريف** بن عمرو بن ثمامة، من **طيء**.

أبناؤها: أبو رهم عبّاد

يشير مصعب إلى هذه الصّلة(٢٣) ،وترد في جمهرة إبن الكلبيّ (٢٤) ، لكن بفارق طفيف إذ يقول **عنترة** بنت عمرو بن طريف الطّائيّ، وهو لا شك تصحيف بالنّظر لقرب صيغة عنيزة من عنترة، وبالنّظر كذلك لصعوبة أن يكون إسم عنترة إسما لإمرأة في الجاهليّة. يتيح ما يورده إبن الكلبي في نسب معدّ واليمن الكبير "إقتفاء أثر" نسب ولد عمرو بن ثمامة،في نسب طيء. يقول بن الكلبي (٢٥): " فولد عمرو بن ثمامة بن مالك بن جدعاء، طريفا، و مالكا، وزيد بطن، وربيعة بطن، وكهف بطن، وضمضم بطن، وإلاها بطن، وكبير بطن، والحارث بطن [...] " وولد طريف بن عمرو بن ثمامة عمرا، وهو البحير ،كان شريفا سمّي البحير لجوده، وقد رأس وهو الّذي نافر عامر بن جودي الطّائيّ فنفّر عليه البحير بن طريف، وقد رأس، وهم رهط أحمر طيء".

هناك ما يدل على شرف قبلي لكن من العسير ــ مثلما هو الحال دائما في النّسب ــ معرفة الزّمن الّذي أكتسبت فيه عناصر من بني طريف هذا الشّرف المخصوص،ولا معرفة أسبابه(٢٦).

ــ ٤ ــ **أمّ الحارث بنت الحارث بن سليط** بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن **تميم**.

أبناؤها: الحارث أبو شمران محصن.

يشير إلى الصّلة مصعب الزّبيري(٢٧)، وتتأكّد بواسطة إبن الكلبيّ في الجمهرة، رغم أنّها ترد في شكل مقتضب إذ يقول: أم الحارث من بني سليط بن حنظلة(٢٨)، لكن للنّسبة مكانها في نسب بني يربوع. يقول إبن الكلبي(٢٩) "وولد يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم: رياحا، وثعلبة،وصبيرا والحارث وهو **أبو سليط**، سمّي سليطا للسانه، وإسمه كعب بن الحارث...". لا يرد إسم بنات للحارث لكن يمكن الإعتقاد أنّ بنية النّسب تقربنا من جديد من الجيل الّذي جرت فيه الصّلة التصاهريّة أو الزّواجيّة للمطّلب بإمرأة من بني سليط: كعب بن الحارث المشار إليه يمكن أن يكون أخا لأم الحارث(؟).

ــ ٥ ــ **عاتكة بنت عمرو بن الحارث** بن صباح بن ثعلبة بن سعد بن **ضبّة بن أدّ**.

أبناؤها: علقمة عمرو

يشير إليها مصعب (٣٠)، ويؤكدها إبن الكلبي في سياق نسب المطّلب، رغم بعض الإقتضاب في ذكر كلّ عناصر النّسبة إذ يغيب "ثعلبة بن سعد" من النّسبة(٣١)، لكن هذا الإقتضاب يتداركه إبن الكلبيّ في سياق نسب قبيلة **مزينة** لنسب بني ضبّة بن أدّ، يقول(٣٢): وولد ضبّة بن أد **سعدا**، وسعيدا وباسلا...فولد سعد بن ضبّة بكرا وأمّه من إياد، **وثعلبة**، وصريما بطن صغير، **وهم أهل أبيات**. يتناول إبن الكلبيّ (٣٣) بشكل دقيق نسب بني ثعلبة بن سعد: "ولد ثعلبة بن سعد ربيعة و كعبا وبكرا... ولد ربيعة عامرا... ولد عامر زيدا... ولد زيد طريفا... ولد **طريف صباحا**، فيهم شرف وعدد." هذا الإسم الأخير **"صبّاح"** يرد في عناصر التّسمية ويعطينا موضع نسب عاتكة في بني ضبّة بن أدّ.

ـ ١ ـ ٣ ـ نوفل بن عبد مناف.

ـ ١ـ **أمّ الخيار**، وإسمها هند، بنت وهيب بن نسيب بن زيد بن مالك بن عوف بن الحارث بن **مازن بن منصور** (إخوة سليم بن منصور).

إبنها: عديّ

ترد الصّلة في نسب قريش(٣٤)، ويؤكّدها إبن الكلبيّ(٣٥) لكن بإختلاف طفيف إذ يقول: هند بنت نسيب بن زيد، من بني مازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة، ويؤكّد أنّ منها ينحدر فقط عديّ. يمكن مراقبة النّسبة بواسطة ما يرد في الجمهرة عن قبائل **قيس عيلان**، إذ يورد إبن الكلبي في نسب بني مازن بن منصور ذكرا للحارث الّذي تنحدر منه أمّ الخيار(٣٦).

ـ ٢ ـ **قلابة بنت جابر** بن نصر بن **مالك بن حسل**.

أبناؤها: عمرو أبو عمرو عبد عمرو أمة.

يشير مصعب إلى هذه الصّلة(٣٧)، ويؤكّدها إبن الكلبيّ (٣٨) وترد بنفس الصّيغة. يتعلّق الأمر بصلة مع فرع من فروع قريش، لكن مصعبا يبدو "شحيحا" في تناوله لنسب بني حسل لأنّه يسقط نصر بن مالك بن حسل ولا يتناول بالتّوثيق إلاّ نسب بني جذيمة بن مالك بن حسل (٣٩)، لكن يمكن مراقبة النّسبة بما يرد في جمهرة إبن حزم، إذ يورد أسماء لأبناء نصر، لكنّ توثيقه يبدو في شكل توثيق مختصر وتمهيديّ لتناول العناصر الّتي دخلت دائرة السّيرة والحديث(٤٠)

– ٣ – فكيهة بنت جندل بن أبير بن **نهشل بن دارم**.

|

إبنها: عامر

يشير إليها مصعب(٤١)،ويؤكّدها إبن الكلبيّ، لكن يرد في رواية إبن الكلبيّ **"كهيفة"** (٤٢) وهو خطأ ناتج دون شكّ عن تصحيف نظرا لغرابة إسم **كهيفة**، ونظرا لأنّ لقرب الصّيغة من **فكيهة** وهو إسم متداول بين الأسماء العربيّة، وله ما يقابله وما يفوته تداولا في صيغة المذكّر: **فكيه**. يسوق إبن الكلبي(٤٣) في نسب بني دارم، من **تميم** ذكرا لأبير كأحد أبناء نهشل بن دارم، وهو دون شكّ جدّ فكيهة بنت جندل، ويقول منهم أم أبي جهل...

– ١ – ٤ – من الأصول القبليّة إلى التّاريخ الإجتماعي:

يمكن إختزال الصّلات التّصاهريّة الّتي حفظتها لنا كتب النّسب للفروع القرشيّة الّتي تشكّل البنية البشرية لمسألة الإيلاف، مع الوسط القبلي على الشّكل التّالي:

عبد شمس: ـــــــ عامر بن صعصعة (قيس) – تميم – الأزد – أسد خزيمة – كندة.

نوفل: ـــــــ مازن بن منصور(قيس عيلان) – قريش – نهشل بن دارم (تميم).

المطّلب: ـــــــ الخزرج – قريش – طيء – تميم – ضبّة بن أدّ (مزينة).

هاشم: ـــــــ الخزرج – قضاعة – خزاعة – بنونهم – ثقيف؟

– ١ – أول الإيحاءات هي أنّ الفروع الثّلاث (المطّلب ونوفل وعبد شمس)، الّذين تجعلهم رواية الإيلاف "شركاء" لهاشم في طليعة مسألة التّجارة والإيلاف، يتخذون بشكل عام شكل الوسط الإجتماعي المنفتح على الأوساط القبليّة المختلفة. يرد ما يؤشّر إلى أنّ هذه الصّلات كانت مع أوساط إجتماعيّة مخصوصة من الأشراف وأهل البيوتات، لكن، وكما أشرنا لذلك سالفا، من الصّعب الحسم في هذا الأمر لأنّ التّوثيق قد لا يعكس إلاّ مراحل متأخّرة عن زمن الصّلات. بشكل عام يمكن القول أنّه مادامت رواية النّسب حفظت أسماء هم كعائلات وفروع من قبائل فمن القريب للتّصوّر أن يكونوا من أوساط إجتماعية بارزة ومميّزة. قد تكون في الأصل عائلات منفتحة. هل كانت مفتوحة على أفق مكّة والحرم المكّي، هل هو أفق التّجارة؟

هناك ما يوحي بأنّ الأمر يتعلّق بصلات قديمة في الزّمن وراسخة، قد تترجم إنفتاحا وتداخلا مع التّاريخ القبلي المحيط. علاقات المصاهرة لا يمكن أن تكون حدثت كلّها بعد مرحلة الإنفتاح التّجاري. يبدو لنا أنّها تحيل على مرحلة سابقة للتّجارة ولا يمكن النّظر إليها على أنّها نتيجة لها. الدّليل على ذلك أنه يغيب منها ما يعكس وجهات مختلفة للتّجارة: لا تظهرفروق جوهريّة بين العائلات الثّلاث نوفل والمطّلب وعبد شمس في مستوى إستراتيجيّة التّصاهر، إذ تتردد أسماء نفس الأوساط القبليّة تقريبا، ويمكننا الحديث في النّهاية – من خلال صلات التّصاهر – عمّا يشبه **الهويّة المتقاربة** للشّخصيّات أو الفروع الثّلاثة.

تعكس علاقات التّصاهر حضورا قويّا لأوساط قبليّة دون أخرى، منها تميم الّتي تربطها علاقات تصاهر مع عبد شمس و المطّلب ونوفل. يبدو أيضا أن الأوساط الّتي نسجت معها هذه الصّلات كانت أيضا متقاربة في هويّتها العامّة، تنتمي أغلبيّتها لمجموعات يضمّنها أدب النّسب ضمن القبائل القيسيّة: **عامر بن صعصعة، تميم، أسد خزيمة(كنانة)، ضبّة بن أدّ (مزينة)، مازن بن منصور (قيس)**. تبدو هذه القبائل ممثّلة للقبليّة العربية التّقليدية أو الأصليّة، تلك القبائل التي كانت في المراحل القريبة من زمن الإيلاف بعيدة نسبيّا عن التيّارت التّاريخية الكبرى. تنتمي هذه القبائل، وبشكل عام، "للأفق" الأصلي للجزيرة وتتوزع جغرافيا على المناطق الغربيّة والوسطى من الجزيرة.

ليس هناك في صلات المطّلب أو نوفل أو عبد شمس ما يعكس إهتماما بوجهة تجاريّة دون أخرى ونسجّل منتهى الضّعف في الصّلات مع القبائل اليمنية، سواء منها اليمنيّة الباقية في اليمن أو اليمنيّة المهاجرة. يشير التّوثيق لبعض الصلات مع قبائل ذات أصول يمنيّة، لكن يغيب ما يوحي بأنّ الأمر

يعكس صلة مع العالم اليمني التّاريخي، مثلما هو الحال بالنّسبة للأزد، وهي قبيلة يمنيّة الأصول، لكن الأمر يتعلّق بمجموعة من أزد السّرات، دخلت في دائرة مكة والحجاز الجنوبي منذ زمن، ولم تعد ممثّلة لليمنيّة التّاريخية. الصّلة الوحيدة الّتي تبدو عاكسة لإنفتاح على وسط يمنيّ الأصول والثّقافة هي صلة المطّلب مع الخزرج، وستتطلّب منّا كما وعدنا توقّفا مستقلاّ.

ماذا عن الإيلاف؟

إذا إعتبرنا أنّ مجمل هذا النّسيج يعيدنا لما قبل زمن الإيلاف ويعكس ـ ولو بشكل جانبيّ ـ الصّلات الإجتماعيّة للعائلات الثّلاث، وإذا ما تذكّرنا أنّ الوجهات الرّئيسيّة للتّجارة يمثّلها اليمن وبلاد الشّام، يمكن القول أن هذه العلاقات ليس فيها ما يعكس بشكل واضح علاقات تجاريّة خارجيّة عن أفق الحجاز الجنوبي، إذ لم تكن "القبائل القيسيّة" أفضل إختيارا كواسطة للإنفتاح على خارج الجزيرة. كلّ ما هو ممكن هو أن تعبّر الصّلات على نشاط تجاري محلّي، ذلك النّشاط التكاملي المعروف الّذي حفظته لنا النّصوص التّاريخية في شكل نشاط دوري بين مختلف أسواق العرب في "الجاهليّة". **تعكس هذه الصّلات شكلا من التّقارب بين العالم القبلي القريب و"العالم المكّي"، وأقصى ما يمكن أن نستشف منها ـ بالنّظر لتوزّعها ـ هو درجة ما من المركزيّة لمكّة.**

ـ ٢ ـ من نفس زاوية النّظر التّاريخيّة هذه يرتسم الفرق الأساسيّ مع صلات هاشم: **رأينا أنّ الأوساط القبليّة الّتي كان لهاشم معها صلات تصاهر هي غالبيّتها السّاحقة ذات أصول يمنيّة: قضاعة وخزاعة والخزرج**، ولا يبدو أنّ صلاته الأخرى تمثّل حقيقة إنفتاحا على "العالم القيسي". رأينا أنّ بني عبد نهم(ص ٢٥٥)، وبني الحارث بن مالك (ص ٢٦٤) قد لا يمثّلون إلاّ فروعا إنسلخت في مرحلة ما من قبائلها الأمّ، وغاب أثرها من أدب بن الكلبيّ.

سوف نتبيّن أنّ هذه الملاحظة تنطبق على الجيل الثّاني من أبناء هاشم وبناته الذّين كانت لهم صلات زواجيّة بنفس هذه الأوساط القبليّة اليمنيّة الأصل وهو ما تناولنا جانبا منه سابقا وسنحاول حوصلته حين تناولنا للجيل الثاني. ستكون لهم صلات تصاهريّة ببعض عائلات قريش، لكن ما يثير الإنتباه أنّ هذه الصّلات ستغيب منها العائلات الّتي تنسب لها الرواية إنبثاق الإيلاف: عبد شمس ونوفل،لا يستثنى من ذلك إلاّ المطّلب، في حين ستنسج صلات قويّة مع عائلات مكّيّة أخرى لا تسند لها الرواية أهميّة كبيرة في إنبثاق الإيلاف مثل بني مخزوم وبني زهرة أو أسد بن عبد العزّى...

ما يمكن الإحتفاظ به أن الفرع الوحيد من فروع الإيلاف الّتي لها تقاطع مع هاشم هي المطّلب، من خلال صلة مع الخزرج، وهو أمر سنعود له في سياق التّواصل بالأمومة من دائرة هاشم.

ماذا عن الإيلاف؟

إنّ قراءة هذه الصّلات من شأنها أن تضعّف من مسألة التّساوي بين كلّ الفروع في المبادرة بالإنفتاح التّجاري. صلات هاشم فقط ـ خلافا للصّلات الأخرى ـ تبدو متناغمة تمام التّناغم مع الدّور الّذي تسنده له رواية الإيلاف في فتح وجهة التّجارة نحو بلاد الشّام. كانت القبائل اليمنيّة النّازلة في وادي القرى وبلاد الشّام والمتنقّلة بيهما تمثّل حقيقة "باب الجزيرة العربيّة" الممهّد للصّلات مع العالم البيزنطي. من هذه الزّاوية تبدو الرّواية التّاريخية صادقة عندما تسند الدّور الحيوي في الإنفتاح التّجاري لهاشم، ومن الصّعب وضع ذلك على سجلّ مبالغة ناتجة عن الصّلة الدميّة الّتي تربطه بالرّسول محمّد.

من هذه الزّاوية يمكن الرّبط أيضا مع تساؤل سابق إن لم تكن رواية الإيلاف ترجمة متأخّرة تسوّي بين الفروع الأربعة، وتسند لكلّ منها وجهة من وجهات التّجارة وذلك **لترسيخ فكرة أن المبادرة التّجاريّة لم تكن حكرا على هاشم، من أجل توحيد نسيج إجتماعي مختلف في الأصل.** أمر أصبح شيئا فشيئا قابلا للتّصوّر.

ـ ٢ ـ الصّلات التّصاهريّة لأبناء رموز الإيلاف(الجيل الثّاني):

يشمل الجيل الثّاني الأفراد المنحدرين من العائلات الثّلاث الّتي تنسب لها الرّواية دورا مباشرا في نشأة الإيلاف، أي أبناء عبد شمس والمطّلب ونوفل. تمثّل علاقات هذا الجيل فرصة للنّظر لأنّنا نبقى في زمن قريب من زمن الإيلاف.

ـ ٢ ـ ١ ـ صلات أبناء عبد شمس:

أميّة الأكبر(٤٤):

١ ـ آمنة بنت أبان بن كليب بن ربيعة بن **عامر بن صعصعة** بن معاوية بن بكر(**هوازن**).

٢ ـ أمة بنت أبي همهمة بن عبد العزّى بن عامرة بن عميرة بن وديعة بن **الحارث بن فهر (قريش)**.

٣ ـ أمامة بنت حميري بن الحارث بن جابر بن الأسود إبن عمرو، الّذي يقال له"كبر عمرو عن الطّوق" إبن عديّ بن نصر بن مالك، وكان في نصر بن مالك الملك، وهو مالك بن سعود بن مالك إبن عمّ بن عمر بن نمارة (**لخم**).

أميّة الأصغر بن عبد شمس (٤٥):

ـ عاتكة بنت خالد، وكان خالد يدعى المشرفيّ، وهو إبن عبد مناف بن كعب بن سعد إبن **تيم بن مرّة (قريش)**.

عبد أميّة بن عبد شمس(٤٦):

١ ـ فاختة بنت عديّ بن **نوفل بن عبد مناف (قريش)**

٢ ـ إمرأة من (**ثقيف**).

نوفل بن عبد شمس(٤٧):

ـ فطيمة بنت عمرو بن عائذ بن عمران بن **مخزوم (قريش)**.

ربيعة بن عبد شمس (٤٨):

ـ هند بنت المضرّب وهو عمرو بن وهب بن عمرو بن حجير بن عبد بن معيص بن **عامر بن لؤي(قريش)**.

عبد العزّى بن عبد شمس (٤٩):

ـ من أبنائه ربيع وربيعة، لكن لا يرد إسم لوالدتهم في نسب قريش ولا في جمهرة أنساب العرب، ولا في المنمق ولا في إبن الكلبي.

حبيب بن عبد شمس :

١ ــ إمرأة من فهم يقول مصعب(٥٠)، ويقول إبن الكلبيّ فاطمة بنت الحارث بن شجنة، من فهم(٥١)(**قيس**).

٢ ــ إمرأة من سهم (**قريش**)

٣ ــ أم ولد **سوداء** (٥٢).

بنات عبد شمس:

أميمة بنت عبد شمس:

١ ــ حارثة بن الأوقص بن مرّة بن هلال بن فالج بن ذكوان (٥٣) (**قيس**)

٢ ــ ثعلبة بن عمرو من بني فراس(٥٤)(**كنانة**)

أمة بنت عبد شمس(٥٥):

ــ عثمان بن عمرو بن كعب بن مرّة بن سعد بن تيم بن مرّة (**قريش**)

رقيّة بنت عبد شمس(٥٦):

ــ ربيعة بن وهب بن علاج بن أبي سلمة (**ثقيف**).

سبيعة بنت عبد شمس (٥٧):

ــ مسعود بن معتّب (**ثقيف**).

ــ ٢ ــ ٢ ــ صلات أبناء المطّلب:

مخرمة بن المطّلب(٥٨):

١ ــ أسماء بنت عبد الله إبن سبع بن مالك بن جنادة بن الحارث بن سعد بن عنزة

(أسد بن ربيعة إبن نزار).

٢ ـ هند بنت معمر بن أميّة من **بني بياضة**(٥٩) **(الخزرج)**.

الحارث بن المطّلب (٦٠):

ـ شحيلة بنت خزاعي بن الحويرث بن حبيب بن مالك إبن الحارث بن حطيط **(ثقيف)**

عبّاد بن المطّلب(٦١):

ـ حجيرة بنت جندب من بني سواءة **(عامر بن صعصعة)**.

هاشم بن المطّلب (٦٢):

ـ الشّفاء بنت هاشم بن عبد مناف. **(بنو هاشم)**.

علقمة بن المطّلب(٦٣):

١ ـ أمّ عمرو بنت أبي الطّلالة **(خزاعة)**.

٢ ـ سلمى بنت عامر بن بياضة من خزاعة.

بنات المطّلب:

العبلة بنت المطّلب (٦٤):

ـ أهيب بن عبد مناف بن زهرة **(قريش)**.

عاتكة بنت المطّلب (٦٥):

ـ قوالة بن طريف بن جذيمة بن علقمة، وهو جذل الطّعان. بن فراس بن مالك بن **(كنانة)**

ـ ٢ ـ ٣ ـ صلات أبناء نوفل:

عديّ بن نوفل (٦٦):

١ ـ النّاقصة بنت أسد بن عبد العزّى بن قصيّ **(قريش)**.

٢ ـ فاختة بنت عبّاس بن عامر بن حيّ بن رعل بن مالك بن عوف بن إمريء القيس بن بهثة بن **سليم بن منصور**، حلفاء بني نوفل **(قيس)**.

٣ ـ الرّباب بنت الحارث بن حباب (٦٧) **(من خيبر)**

عمرو بن نوفل (٦٨):

ـ أمّ قتال بنت عبد بن الحارث بن زهرة بن كلاب **(قريش)**

عبد عمرو بن نوفل(٦٩):

ـ عاتكة بنت الأخيف بن علقمة بن عبد بن الحارث بن منقذ بن **عمرو بن معيص**.

(عامر بن لؤي، قريش)

عامر بن نوفل (٧٠):

ـ هالة بنت فراضة بن ذي الحناظل، وإسمه مالك، بن عمرو بن **نصر بن قعين**(الهون بن خزيمة، **(القارة،إخوة هذيل)** (٧١).

بنات نوفل:

أمة بنت نوفل (٧٢):

ـ تزوّجها أميّة بن الحارث بن الأوقص(؟)

ـ تزوّجها كذلك بجاد بن قيس بن سويد **(كنانة)**.

ضعيفة بنت نوفل(٧٣).

ـ مدرك بن هاشم بن سعيد بن **سهم**(**قريش**).

- ٢ - ٤ - من الأصول القبليّة إلى التّاريخ الإجتماعي:

يمكن حوصلة الأوساط القبليّة لمصاهرات "عائلات الإيلاف" على الشّكل التّالي :

بنو عبد شمس: هوازن ـ قريش (بنو الحارث بن فهر) ـ لخم ـ قريش(تيم بن مرّة) ـ قريش (نوفل بن عبد مناف) ـ ثقيف ـ قريش (مخزوم) ـ قريش (عامر بن لؤي) ـ بني فهم (قيس) ـ قريش(بنو سهم) ـ أمة سوداء ـ فالج بن ذكوان (قيس) ـ بني فراس(كنانة) ـ قريش(تيم بن مرّة) ـ ثقيف ـ ثقيف.

بنو المطّلب: أسد ـ الخزرج (بني بياضة) ـ ثقيف ـ عامر بن صعصعة (قيس) ـ بنوهاشم ـ خزاعة ـ قريش (زهرة) ـ بنو فراس (كنانة).

بنو نوفل: قريش (عبد العزّى بن قصي) ـ سليم بن منصور(قيس) ـ خيبر ـ قريش (زهرة بن كلاب) ـ قريش (عامر بن لؤي) ـ الهون بن خزيمة(هذيل) ـ قريش (سهم).

يمكن تعميم جانب كبير من النتائج السّابقة الّتي بدت من خلال قراءة صلات الجيل الأوّل:

ـ تعكس علاقات التّصاهر أنّ العائلات الّتي تنسب لها الرّواية دورا طلائعيّا في الإيلاف "يواصلون التّصرّف" كوسط إجتماعي منفتح على الأوساط القبليّة بشكل عام، ولا تبدو إلاّ فروق طفيفة بين الفروع الثّلاثة نوفل والمطّلب وعبد شمس.

ـ يتواصل حضور القبائل الّتي يصنّفها أدب النّسب ضمن القبائل القيسيّة ومنها **هوازن، عامر بن صعصعة، أسد، كنانة،** لكن "ينتاب" هذه العلاقة شيء من التّقلّص والضّعف: تغيب **تميم** مثلا، كما تغيب **مزينة وطيء**، وهي قبائل كانت، كما رأينا، واضحة الحضور في علاقات "الجيل الأوّل". بالمقابل، وكشكل من "التّعويض" ربّما، يظهر في علاقات التّصاهر إنفتاح على فروع مستقرّة في مكّة أو في محيطها القريب(هل هي المرحلة الّتي أصبحت قريش تعي نفسها فيها كجماعة؟).

في حال **بني عبد شمس، ومن** بين الستّ عشرة صلة الّتي حفظتها كتب النّسب كان **نصيب الفروع المكّيّة سبع صلات**، ونصيب ثقيف ثلاثا. توزّعت أربع من الصّلات الباقية على فروع من قبائل قيسيّة،وكانت واحدة في لخم (مما يعكس قربا من دائرة الحيرة)، وأخيرة من أمة سوداء.

تنطبق نفس الملاحظات على **بني نوفل**: تتوزّع الصّلات التّسع الّتي حفظتها كتب النّسب بالشّكل التّالي: أربع مع الفروع المكّيّة، ثلاث مع قبائل ذات أصول قيسيّة (**سليم بن منصور، هذيل، كنانة**)، وصلة واحدة مع **خيبر**.

أمّا عن حالة **بني المطّلب** فرغم أنّها تجمع مع بقيّة الفروع في مستوى الحضور النّسبي للقبائل "القيسيّة" (**أسد، عامر بن صعصعة وكنانة**)، وفي مستوى الإنفتاح على **ثقيف** وعلى فروع مكّيّة (**بني زهرة**)، فما يثير الملاحظة مقارنة دائما بالفروع الأخرى هو **تعمّق الصّلة مع بني هاشم ومع اليمنيّة**.

سبق أن لاحظنا شكلا من التّقاطع مثّله زواج المطّلب من هند بنت عمرو بن ثعلبة من الخزرج وهي إحدى زوجات هاشم، والأقرب للظنّ أنّ ذلك حدث بعد زواجها من هاشم(بعد وفاة هاشم؟). يمكن القول الآن أن هذه الصّلة عرفت شكلا من التّجدد في الجيل الثّاني بزواج إحد أبناء المطّلب (ومن الملفت للإنتباه أنّ إسمه هاشم بن المطّلب)، من إحدى بنات هاشم. ما قد يوحي بأنّ هذه الصّلات لم تكن نتيجة لمجرّد صدف أن بني المطّلب نسجوا صلات تصاهريّة مع نفس الأوساط القبليّة ذات الأصول اليمنيّة الّتي كان لهاشم صلات واسعة بها وهي **الخزرج و خزاعة**.

ـ هل تنير هذه الصّلات جانبا من مسألة الإيلاف؟

رغم أنّه يستحيل التّزمين الدّقيق لهذه الصّلات، فإنّه يمكن الإنطلاق من أنّها صلات تتوزّع على مراحل مختلفة من القرن السّادس، بمعنى أنّها عقبت مرحلة الإيلاف فهي تمثّل فرصة للتأمّل.

ما يمكن إضافته للملاحظات المتعلّقة بالجيل الأوّل هو ما يلي:

ـ ما يثير الإنتباه أنّه رغم ولادة ما يشبه الإتّجاه للإستعاضة عن الصّلات القبليّة بصلات من داخل عشائر مكّة(أنظر أعلاه)، لا نلاحظ إنفتاحا للعائلات الثّلاث بعضها على بعض،، بل نلاحظ إنفتاحا على فروع لا تضعها الرّواية التاريخية في محور مشروع الإيلاف.

"إنفتح" **بنوعبد شمس** على: بني الحارث بن فهر ـ تيم بن مرّة ـ نوفل بن عبد مناف ـ مخزوم ـ عامر بن لؤي ـ بنو سهم ـ تيم بن مرّة.

"إنفتح" **بنو المطّلب** على بني زهرة ـ وواصلوا إنفتاحهم على بني هاشم.

"إنفتح" **بنو نوفل** على بني عبد العزّى بن قصي ـ بني زهرة بن كلاب ـ بني عامر بن لؤي ـ وبني سهم.

ـ تغيب صلات للتّصاهر بين الفروع الثّلاثة: لا "نسجّل" إلاّ صلة واحدة لأحد أبناء عبد شمس مع أحدى بنات نوفل (زواج **عبد أميّة بن عبد شمس من** فاختة بنت عديّ بن **نوفل بن عبد مناف**).

الحصيلة:

تبعث هذه الملاحظة على الشّك في وجود وعي حقيقي بوجود مشروع تجاري، كما تبعث على الشّك في أن تكون العائلات الأربع تشكّل حلفا قبليّا قديما(٧٤).الصورة العامة لتحول المصاهرات من العالم القبلي الخارجي عن مكّة، إلى العشائر الدّاخليّة القاطنة بها، تبدو أيضا متناقضة مع التّطور التّاريخي كما تصوّره رواية الإيلاف. إذا ما إعتبرنا أنّ قريشا كانت منطلقا للإيلاف، يصبح من الأكثر قابليّة للتّصوّر أن نعثر في مرحلة أولى على ما يشكّل ويعكس وجود هويّة أكيدة ومغلقة إلى حدّما، وفي مرحلة ثانية ما يعكس شكلا من الإنفتاح، صحب الإنفتاح التّجاري. صورة تطوّر إستراتيجيّات القرابة تبدو عاكسة لتطوّر من شكل آخر: تعكس تنامي مركزيّة مكة أكثر مما تعكس الإنفتاح على العالم الخارجي.

أين التّاريخ الإجتماعي المصاحب لمشروع الإيلاف؟ يغيب ما يعكس في مستوى المصاهرات مساهمة في أفق إقتصادي واحد يعود بالتّاريخ لنهاية القرن الخامس وبداية السّادس.

الفصل الثّاني:

العلاقات بين "عائلات الإيلاف" في السّياق التّاريخي الوقائعي.

بالنّظر لما تسوقه أدبيّات النّسب من صلات دقيقة حاولنا توظيف جانب المصاهرة بغاية الإطلال على المستوى التّاريخي من صلات هذه العائلات. نتجاهل في هذا الفصل نتائج الفصل السّابق ونقبل من جديد بأنّ كلاّ من عبد شمس ونوفل والمطّلب وهاشم كانوا أفرادا أعلاما عاشوا حوالي نهاية القرن الرّابع وبداية القرن الخامس، وأنّ هؤلاء الأفراد نظر إلى تعدد صلاتهم الزّواجيّة تحوّلا مع الزّمن إلى مجموعات. هذا ما تقول به بشكل واضح كلّ أدبيّات النّسب والتّاريخ.

لا مبالغة في القول أنّ هذا الموقف من التّوثيق بالنّسب الّذي نقبله هنا بشكل مؤقّت، يطغى في الحقيقة على واقع تناول تاريخ المرحلة الجاهليّة. تستعيد الكثير من الدّراسات هذه المصطلحات وتستعملها بالكثير من الثّبوتية، أحيانا لتعني أسماء أشخاص أعلام وأحيانا أخرى لتعني أسماء فروع، ويبلغ الإبهام أقصاه عندما تتنقّل هذه التّسميات على طول الفترة الفاصلة بين حكم قصي وبين حروب الفجار، ومن ثمّ لمرحلة إنبثاق الدّعوة الإسلاميّة، في حين أن بين هذه المحطّات عقود طويلة من الزّمن(١). فقط في مرحلة متأخّرة من عمر الأبحاث العلميّة برز شكل من السّعي للنّفاذ من هذه البنى إلى تاريخ إجتماعي بالمعنى التّام(٢).

لا يتّسع مجال هذه الدّراسة لتناول كلّ الأبعاد و"إعادة النّظر" في كل هذه الروابط، الشّيء الذي يتطلب إعادة نظر في مجمل تاريخ الجماعات البشريّة القاطنة والمتحرّكة في محيط مكّة. لكنّ مسألة الإيلاف تتقاطع في جوهرها مع هذه التساؤلات وتحيل على جملة من الصّلات التّاريخية بين جملة من العائلات أو الفروع.

ننطلق من جديد من مسلّمات النّسب و نوجّه إهتمامنا في هذا الفصل إتّجاه التّاريخ بمعناه الواقعي، ونسأل: هل تمثّل هذه "الفروع" إطارا للديناميّة الإجتماعيّة والسّياسيّة، وهل من وسيلة لمراقبتها على ضوء الوقائع؟ هل أنّ السّلوك التّاريخي لعائلات الإيلاف يعكس درجة من الوحدة بينها؟ الإجابة عن هذه الأسئلة يعني المساهمة في بناء تاريخ إجتماعي حقيقيّ، وغيابها يجعل بنى

القرابة الّتي يسوقها علم النّسب بمثابة ترجمة مباشرة، ولكن خاطئة للواقع الإجتماعي ــ التّاريخي لأنّها تصهر التّاريخ وتغيّبه في نسيج من النّسب.

ـ ١ ـ صورة العلاقة في سيرة إبن هشام وتاريخ الطّبري:

إذا إستجمعنا عناصر الصّورة المتداولة للعلاقات بين فروع الإيلاف في مصدرين أساسيّين وممثّلين إلى حدّ ما للصّورة في الأدب التاريخي، أوّلها المصدر الأساسي للسّيرة النّبويّة وهو سيرة إبن هشام، والثّاني هو أحد أهمّ التّواريخ "الشّموليّة" وهو تاريخ الطّبري، نتبيّن أن ليس من اليسير الوصول إلى النّواة التّاريخية الوسطى الّتي يمكن أن **تمثّل نافذة جادّة** على صلات هذه الفروع، ومن الأقلّ يسرا الوصول إلى تاريخ دقيق للصّلة بين العائلات لا سيّما **في مراحل سابقة لزمن الفيل.** لنتأمّل في مرحلة أولى في الصّورة كما تسوقها هذه المصادر، في مرحلة ثانية نتأمّل في الإخبار المحيط بحروب الفجار(أواخر القرن السّادس)، في أدبيّات إبن حبيب وريث أدب إبن الكلبي، والبلاذري بوجه خاص.

ـ ١ ـ ١ ـ ملامح أوّليّة :

من شبه المنتظر أن يورد إبن هشام في السّيرة (٣) في مطلع معلوماته أن "عبد مناف ــ وإسمه المغيرة بن قصي ـ ولد أربعة نفر: هاشما وعبد شمس بن عبد مناف، والمطلب بن عبد مناف، وأمهم عاتكة بنت مرة... بن سليم بن منصور، ونوفل بن عبد مناف، وأمه واقدة بنت عمرو المازنيّة"، ويسند الرّواية لإبن إسحاق. لكن إذا بحثنا عمّا من شأنه أن يعكس في سيرة إبن هشام نفسه، تاريخا حقيقيّا ومشتركا بين هذه العائلات، يغيب ما يساعد على تصوّر خطوط ما للتّطوّر. يرد ذكر عبد شمس في سياق الفصل المعنون "ذكر ما جرى من إختلاف قريش بعد قصي" وكيف أنّ الإخوة الأربعة "أجمعوا على أن يأخذوا ما بأيدي بني عبد الدار بن قصي مما كان قصي جعل إلى عبد الدار."(٤). تذكر رواية ثانية، يبدو أنها من أدب إبن اسحاق أيضا، أن"عبد شمس كان صاحب أمر بني عبد مناف."(٥). يرد في رواية ثالثة، أنه بعد وفاة هاشم، ولي السّقاية والرّفادة من بعده المطلب بن عبد مناف، وكان أصغر من عبد شمس وهاشم، وكان ذا شرف في قومه وفضل..."(٦)، إلى أن تعرج الرّواية على ذكر وفاتهم، وتربط بين أمكنة وفاتهم وبين الاتجاه الذي كانوا يتاجرون فيه (٧).

بقية ما يتّصل بعبد شمس في إبن هشام يتعلّق بالتّاريخ الاسلامي بالمعنى الضيّق للكلمة أي ما جرى بعد الدّعوة الاسلامية. تثير إحداها مثلا العداء الّذي واجهه الرّسول محمّد من قبل بني عبد شمس (وبني نوفل)، و ترد في ذلك أشعار منسوبة لأبي طالب (٨)، إلى أن يرد بعد ذلك ذكر لبني عبد شمس بمناسبة ذكر أسرى بني عبد شمس في معركة بدر(٩).

يرد في سيرة إبن هشام ذكر نوفل في حيّز الخلاف حول الوظائف المكية بين بني عبد مناف وبني عبد الدار(١٠)، إلى أن تأتي إشارة إلى أنّ نوفلا توفي بسلمان من أرض العراق، ورثاه مطرود بن كعب الخزاعي بأبيات(١١). بعد هذا لا يرد ذكر لنوفل إلا في الأشعار المنسوبة لأبي طالب التي تذكر دورهم في مقاومة بني هاشم والدعوة المحمدية في مكة (١٢) أي في ظرف تاريخيّ محيط بالدّعوة الإسلاميّة.

كذلك الأمر بالنّسبة للمطّلب يرد ذكره كأحد أبناء عبد مناف(١٣)، ويرد ذكره في الرّواية المتّصلة بالخلاف بين بني عبد مناف وبني عبد الدار (١٤)، ولا تختلف صورته شيئا ما عن نوفل وعبد شمس إلاّ بما ينسب له من دور في إستجلاب عبد المطلب بن هاشم من المدينة(١٥)، إلى أن يساق خبر وفاته بردمان من أرض اليمن(١٦).

هذا كل ما تحويه سيرة إبن هشام عن إخوة هاشم المحتملين، رغم ما لمسألة الإيلاف من محوريّة في كلّ منطلق لدراسة الإسلام. ما يثير الملاحظة أنّ ما يرد في سيرة إبن هشام عن تاريخ اليمن القديم أو عن معتقدات العرب ومعبوداتهم في "الجاهليّة" يتجاوز في حجمه وأهمّيّته ما يتعلّق بالنّواة التّاريخية الوسطى الّتي عليها ينبني الفهم المتداول للتّطوّرات الإجتماعيّة الّتي سبقت إنبثاق الإسلام(١٧).

نفس هذه الملاحظة تثيرها الصّورة الّتي "يركبّها" الطبري بشأن الصّلة بين الإخوة الأربعة وبدورهم المحتمل في النّشاط التجاري إذ لا تتضمّن في النّهاية إلاّ القليل من العناصر الدّالة. يورد الطّبري رواية إبن الكلبيّ للنّسب :"كان هاشم، وعبد شمس ـ وهوأكبر ولد عبد مناف، والمطلب ـ وكان أصغرهم ـ أمهم عاتكة بنت مرة السلمية، ونوفل ـ أمّه واقدة ـ بني عبد مناف، فسادوا بعد أبيهم جميعا..."، وتذكر رواية إبن الكلبي دورهم في إنبثاق التّجارة والإيلاف(١٨). تلي ذلك رواية غير مسندة: " قيل أن عبد شمس وهاشم توأمان، وأنّ أحدهما ولد قبل صاحبه، وإصبع له

ملتصقة بجبهة صاحبه، فنحيت عنها فسال من ذلك دم"(١٩)، ومن اليسير أن نقرأ فيها إنعكاسا للصراع المتأخر بين بني أميّة وآل البيت.

من نفس الزّاوية يمكننا النّظر للمقاطع التي إحتفظ بها الطّبري من أدب المنافرات لإبن الكلبيّ ، والّتي تكاد تتناقض بلاغاتها مع كلّ الأدوار الطّلائعيّة السّابقة في التّجارة حين تصوّر لنا كيف أنّ أميّة بن عبد شمس حسد هاشما على ما حصل له من شرف بإكرامه قريش، " ...فتكلف أن يصنع صنيع هاشم، فعجز عنه. فشمت به ناس من قريش فغضب، ونال من هاشم، ودعاه الى المنافرة، فكره هاشم ذلك لسنه وقدره، و لم تدعه قريش وأحفظوه، قال: فإني أنافرك على خمسين ناقة سود الحدق، تنحرها ببطن مكة، والجلاء عن مكة عشر سنين. فرضي بذلك أمية وجعلا بينهماالكاهن الخزاعي، فنفّر هاشما عليه. فأخذ هاشم الإبل فنحرها وأطعم من حضره،وخرج أميّة إلى الشّام فأقام بها عشر سنين، فكانت هذه أول عداوة وقعت بين هاشم وأمية "(٢٠)، وهي رواية منتشرة في مصادر كثيرة، وترد أحيانا منقولة لأزمنة أخرى حين تصبح المنافرة بين عبد المطّلب و حرب بن أمية(٢١). ينتهي إخبار الطّبري برواية تتعلق بوفاة عبد شمس بمكة وبأنّ قبره بأجياد (٢٢).

ترد في الطّبريّ إشارات عامّة ومحدودة المضمون لنوفل. الأولى عن الخلاف بين عبد المطلب ونوفل حول الأركاح الّتي وهبها هاشم لعبد المطلب ونازعه إياها نوفل، وتحالف نوفل مع عبد شمس ضد بني هاشم (٢٣)، والثّانية عبارة عن إشارة إلى أنّه مات بسلمان من أرض العراق(٢٤). بقيّة الإشارات لنوفل تتصل بوقائع الدّعوة الإسلاميّة، وتختصر على ذكر إنتماء أفراد لبني نوفل (٢٥).

أمّا بشأن المطّلب، فيورد الطّبري الرّواية، المسندة لابن الكلبي وغيره من الرّواة في إسناد جمعي، المتّصلة بسفر المطلب إلى يثرب ليستجلب منها عبد المطلب ويعود به إلى مكة(٢٦).

تطرح هذه الروايات على الوعي التاريخيّ شبكة من المسائل جملة، منها ما يتّصل بالوعي الذّي وثّق لذلك التّاريخ ومنها ما يتصل بالمضمون الذي يمكن إستنباطه لبلورة علامات لتاريخ.

ـ ١ ـ ٢ ـ الإطار الذّهني للرّواية:

ننطلق من ملاحظة سابقة بشأن وعي الموثّقين للنّسب: لم يكن من المسائل المطروحة على وعي الرّواة التّمييز بين أفراد أعلام وبين المجموعات، ومن الواضح أنّ المطلبيّة الّتي نرسمها لم تكن موجودة في وعيهم، وترد المصطلحات عندهم أحيانا كأسماء أعلام و أحيانا أخرى كأسماء لمجموعات بشرية. لم يكن مطروحا على وعيهم تزمين الوقائع، ولا وضعها في سلّم تاريخيّ. بديهيّ أن الوعي التّاريخيّ يسير في خطّ معارض: من شروطه ضبط مضامين المصطلحات وكتابة تاريخ

لتطوّرها إن أمكن، كما من شروطه تزمين ما يقال عن هذه الصّلات الإجتماعيّة. دون هذا يتولّد حرج كبير في تقبّل مضامين الرّوايات رغم ما يبدو عليها من نسق.

لم تكن هذه الأبعاد تعني التّأليف المتأخّر و تبدو الرّواية في مستواها العام أقرب لثقافة تاريخيّة منبثّة في شكل قصص، تقترب أحيانا من شكل الخرافة، من العسير التأريخ لزمن تداولها، كانت وظيفتها توفير مجرّد تواصل زمني محدود مع الجاهليّة، عبر ما قد يكون بقي في الذّاكرة وما إنضاف إليه من تمثّل للعصر الجاهلي في أزمنة إسلاميّة لاحقة. هناك عدّة بلاغات ضّمنيّة تشعرنا بأن البلاغات تتوزع على وعي قصصي للتّاريخ الجاهلي مثلما تدلّ على ذلك المنافرات، وعلى وعي سياسي يعود للعصر الإسلامي يقرّ ويرسّخ وحدة قبيلة قريش، و يمتزج ذلك مع نزاعات الزّمن الإسلامي من خلال القول أنّ الخلافات بين فروع قريش لم تكن إلا "ظلما وحسدا" لبني هاشم من قبل بني عبد شمس، وأنّ بني هاشم كانوا أفضل قريش سيرة، وهو معنى مكمّل لبلاغ أوسع وأهمّ يميّز النّسب الهاشمي المحمّدي ومن ثمّة النّسب العباسي على حساب نسب بني أميّة. تجتمع الصّورة في أنّها صورة المجتمع الجاهليّ منظورا إليه بوعي يحمل تناقضات العصور التّالية.

من "الخطر" إستعمال نصوص كانت تمثّل، حين تثبيتها بشكل كتابي، بعض ما بقي من قصص عن المرحلة "الجاهليّة".لا تمثّل هذه النّصوص، رغم جانب الحقيقة الباقي في طيّاتها أحيانا، إلاّ شكلا من "التّعهّد" لصّلة الثّقافيّة عن مرحلة أخذت تتباعد. إستعمال هذه النّصوص على أنّها إخبار يفتح الباب على إستعمال إنتقائي تعكسه الدّراسات إلى اليوم: إذا تحدّثت النصوص مثلا عن تضامن بين العائلات فهي الدّليل على وحدة قريش، وإذا تحدّثت عن نزاع بينها فهو الدّليل على التّباري والنّزاع. ساهم هذا "المناخ التوثيقي" في ترسيخ شكل من الرؤية الإتنوغرافيّة وأصبحت معطيات النّسب إطارا ثابتا وغير قابل لا للتوطين ولا للتزمين بعد أن غاب التأطير العام للرّواية على أنها تعكس وعيا متأخرا للجاهليّة.

ـ ١ ـ ٣ ـ هل في الصّورة نواة من التّاريخ؟

رغم ما سبق يبقى هذا الأدب "وسيلتنا" الوحيدة لمقاربة أيّ تاريخ إجتماعي، ولإستنباط بعض العلامات التّاريخية من سياق تاريخ ثقافي، ولو بشيء من المخاطرة، تلك المخاطرة الّتي تتمثّل في التّخلّص من السّلطة الحرفيّة للنّص، تراقب الإخبار من زاوية المعقول "تاريخيّا"، تنتبه للإيحاءات قبل إنتباهها للبلاغات الواضحة.

– ١ – يبدو لنا أن في مجمل الصّورة بعض **الفراغات دالّة** في مستوى الرّواية وفي مستوى قراءتنا للرّواية على ضوء ما يمكن أن يكون تاريخ. إذا قبلنا في مستوى التّاريخ أن الإيلاف إنبثق على يد هذه الشّخصيّات التّاريخيّة، فمن الشرعي أن نتساءل عن سوابق هذا المدّ الإجتماعي والتّاريخيّ، وهو تساؤل سبق أن طرحناه: أين السّوابق الّتي هيّأت الإخوة الأربعة للخروج للمستوى الدّولي من التّجارة؟ (٢٧). في مستوى الرّواية تغيب كلّ إنارة لزمن الإيلاف: لا تفيدنا الرّواية التاريخية بشكل جدّي للعودة لزمن الإيلاف أي لأواخر القرن الخامس، وبداية القرن السّادس. العلاقات بين الفروع القرشية، في كتب التّواريخ العامة والسّير ورغم وجود هذه الإفرازات المذكورة، بقيت – في هذا الصنف من المصادر – بشكل ما، مفتقرة لإخبار.

يمكننا أن ننظر لهذا الفراغ من منظورين مختلفين:

إمّا أن يكون فراغا في الرّواية وإمّا أن يكون عاكسا لشيء من الحقيقة التّاريخية، بمعنى أنّه إمّا أن تكون قريش أنشأت الإيلاف لكن أخبار هذه المرحلة لم تصلنا، بالشّكل الّي لم تصلنا أخبار مرحلة بعيدة من التّاريخ، وإمّا أن تكون مرحلة الإيلاف لم تحدث بالشّكل المتداول ولذلك غابت الأخبار الدالة على هذه المرحلة.

لا يبدو لنا قابلا للتّصوّر أن يتعلّق الأمر بفراغ في الرّواية لأنّ الأمر يتعلّق مثلما هو واضح بمرحلة أساسيّة من تاريخ قريش أو ما أصبح قريشا، مرحلة ليست بعيدة في الزّمن وليست بعيدة عن دائرة الوعي الّذي غذّى الذّاكرة في العصر الإسلامي. بالمقابل ما يبدو أكثر قابليّة للتّصوّر **أنّ الفراغ في الإخبار يعكس شكلا من الحقيقة:** لم تكن هناك مساهمة لفروع قريش في نفس المشروع التّجاري بشكل متزامن، ولم يكن هناك ما يمكن تسجيله من هذا التّاريخ المشترك لسبب بسيط وهو أنّه غير موجود في مرحلة الإيلاف. ما هيّ الشّواهد الدافعة لهذا الإتّجاه؟

من الواضح أنّ هذا ما تدلّ عليه دراستنا للبنى الدّقيقة للتّصاهر حيث تبيّن أنّ الصّلات بين الفروع الثّلاثة كانت ضعيفة ولا تعكس أي شكل من الحلف أو التآزر، وأن بني هاشم بشكل خاص لا صلة تصاهريّة لهم مع بقيّة "فروع الإيلاف". ألا يمكن أن تكون بنى القرابة بين الفروع، تلك الصّلات الكبرى التي تجعل من قريش قبيلة تنحدر من أصول دمّيّة واحدة هي في النّهاية إفراز متأخّر لملء هذا الفراغ؟

ما يدلّ على هذا هو غياب الإخبار الدّقيق، غياب ثقافة تاريخيّة من مرحلة الإيلاف، ووصول إخبار من الواضح أنّه مصطنع. من علامات هذا الإصطناع القول أنّ كلّ رموز الإيلاف ماتوا في الوجهة الّتي كانوا فتحوها للتّجارة القرشيّة. ألا يمكن أن تكون المعلومة في حدّ ذاتها إجابة ضمنيّة على تساؤل، أو دحضا لرأي مقابل غاب من النّصوص عن سيرة هؤلاء الرّموز؟ ألا يكون الإعلام عن وفاتهم في جوهره شكلا من "الإغراق" لمعلومة(تبدو صحيحة) عن وفاة هاشم بغزّة، وسط إعلام بأنّ الآخرين أيضا ماتوا "في سبيل التّجارة"؟. يبقى هناك ما يكفي من الدّليل على الفراغ.

– تركّز مضامين التأليف المتأخّر على مسألة **الخلافات بين العائلات**. : خلاف بعد زمن قصيّ بين بني عبد الدّار وبين بني عبد مناف، وخلاف بعد الإيلاف بين بني عبد شمس وبني هاشم...

يمكننا أن نرى في هذه الخلافات إنعكاسا للصراعات المتأخّرة لكن **يمكننا أيضا التساؤل إن لم تكن النّصوص حفظت لنا طبيعة الصّلات بين عشائر مكّة وعائلاتها**. يلتقي التّساؤل مع الكثير من المؤشّرات التّاريخية ـ والّتي لا يمكن تناولها بدقّة ـ والدّالة على حداثة ترابط الفروع القرشيّة، كما يلتقي من جديد مع نتائج دراستنا لبني التصاهر: لا شيء يقرّب بين الفروع الّتي ينسب لها الإيلاف.

رغم كلّ الحذر الّذي يمثّله الأخذ بالمضمون الإخباري الصّرف، هناك فيما يبدو بعض الإطلالات على الواقع التاريخي وصلت في طيات الرّواية، لا تبدو لنا مصطنعة، وقد تترجم ـــ ولو بشكل ضبابي جدّا ـ العلاقة التّاريخة بين هذه العائلات. أهمّها تتضمّنه **الرواية المتّصلة بالأركاح** التي وهبها هاشم لعبد المطلب والتي نازعه فيها نوفل(٢٨). تبدو لنا هذه الرّواية ـــ رغم أنّها موجّهة لإثبات ظلم بني نوفل لبني هاشم (وظلم قريش بشكل عام) ـــ إطلالة نادرة على زمن الإيلاف أو على زمن قريب منه. لماذا؟

هناك أسباب تتصل بالسّياق التّاريخي:

نستبعد أن تكون هذه الجزئيّة المتمثّلة في الأركاح مفتعلة. فمن ناحية عامّة، أي في مستوى عشائر مكّة، لا يمكننا أن نتصوّر أنّ الفضاء في مكّة كان يمثّل مشكلة لقاطنيها بالنّظر لإنفتاح الحاضرة" على محيطها، كما بالنّظر إلى أنّ كلّ الأمكنة في النّهاية يمكن أن تكون مرابض للإبل. لا يشهد ما نعلم من المصادر على وجود خلاف من هذا الصّنف بين عشائر مكّة إلاّ في حالات معروفة عندما يكون الفضاء فضاء للماء أو للمرعى أو للزراعة(وبالتّالي خارج مكّة)، مثلما كان

الحال بين عشائر مكّة وثقيف، أو في عصور لاحقة حين إكتسبت مكّة في وعي الخلفاء مكانة رمزيّة للأصل والمنشأ(٢٩).

لكن بالمقابل، يصبح هذا الصّنف من النّزاع قابلا للحدوث إذا تعلّق الأمر بعنصر متردد على مكّة، وليس له فيها أرضيّة قبليّة وإجتماعيّة تامّة. يبدو نسيج المسألة منسجما مع ما تقوله الرّواية الّتي حفظها تفسير القرطبي والرّازي، من أنّ هاشما كان سيّدا في قومه، جاء إلى مكّة ومعه زوجته قيلة وإبنه أسد، في زمن كانت قريش تشكو المجاعة، وحثّ المكّيين على ممارسة التّجارة إلخ...(٣٠).

تنسجم رواية الأركاح مع الشّواهد التي أخذت تتشكل تدريجيا بواسطة دراسة أواصر القرابة والنّسب، والدّالة على أنّ إمتدادات العائلة الهاشميّة كانت في محيط وادي القرى وبلاد الشّام. في نفس الوقت تتنافر الرّواية مع رواية الإيلاف على أنّه عمل جماعيّ. لا يمكننا أن نتصوّر أنّ بني هاشم وبني نوفل وبعد أن كان لهما الدّور الطلائعي في تحويل التّجارة القرشيّة من تجارة محليّة لتجارة دوليّة، وبشكل متزامن، "عادا" من جديد للتّنازع حول ملكيّة أركاح في مكّة. معنى كلّ هذا أنّ في الرواية المتّصلة بالتنازع حول الأركاح ما يدل من ناحية على غياب ثقافة للإيلاف (مما يعني غياب الإيلاف كإيلاف قرشي)، وما يعطي إطلالة على إطار إجتماعيّ آخر.

في المقابل، ما يمكن تصوّره كإطار معقول للخلاف هو أن يكون هذا الخلاف بين شخص (أو جماعة) كان لها دور التّأسيس لربط مكّة بشبكة التّجارة الشّماليّة (هاشم)، وبين عناصر أصليّة تنتمي بشكل تام للنّسيج البشري لمكّة، أخذ دورها، إبتداء من مرحلة ما من المراحل، يتعاظم(نوفل أوغيره)، وقد تكون في مرحلة متأخّرة دخلت في تنافس مع العنصر التأسيسي الّذي بعد أن كان مؤسّسا ومدشّنا تحوّل إلى منافس وعائق. هذا أمر إنساني يمكن أن يحدث.

يمكننا فهم المستوى الجزئي من الخلاف من منظور أنّ كلّ طرف إستعمل، بشكل ما، قوّته: عشيرة في مكّة إستعملت حجة أولويّتها بالفضاء المكّي، وبنوهاشم قوّة حضورهم في الدّور التّجاري.

- إمتلاك او إقتناء هاشم لأركاح بمكّة، يبدو بمثابة شاهدة على عدم إرتباطه القديم بالوسط المكّي، إذ لو كان عنصرا مكّيّا لإختلطت ملكيّته بملكيّة أبناء عمّه. لا يرد فيما نعلم من المصادر، ذكر لتملّك مرابض في مكّة أو ذكر لخلاف بين عائلات قرشيّة حول مرابض في مكّة، ولو في مراحل

متأخّرة. كانت العائلات الّتي أخذت تمارس النّشاط التّجاري تضع ماشيتها وأحمالها في محيط سكناها الطبيعي.

لكن في المقابل، يمكن أن يستقيم الفهم إذ إعتبرنا: ـ أنّ هاشما بحكم تردده على مكة، ونماء تجارته إقتنى هناك أركاحا (لا يمكن أن تكون إلاّ مرابط للإبل، يستعملها في مواسم التّجارة). ـ بعد وفاة هاشم طمع بنو نوفل أو غيرهم في الإستيلاء على هذه الأركاح، مما يعني ضعف حضور بني هاشم في مكّة، وهو ما أكّدته ـ كما أشرنا دراسة روابط التّصاهر. تدعم هذا الفهم عدّة عناصر لا إراديّة في الرّواية هي التّالية:

١ ـ أوّلها تؤكّده رواية الطبري (عن عليّ بن حرب الموصلي> أبو معن عيسى> محمّد بن أبي بكر الأنصاري > مشايخ الأنصار)، أنّ قضيّة الأركاح طرحت بعد حلول عبد المطّلب بمكة، أي بعد أن "إستجلبه المطلب"، مما يؤشّر لوجود مرحلة من الفراغ بين حلول هاشم بمكة وحثّه المكّيين على ممارسة التّجارة، وبين حلول عبد المطّلب بها.

٢ ـ نجاح عبد المطّلب في إستعادة الأركاح بمساعدة "أخواله" من بني النّجّار.

٣ ـ لم يجد عبد المطلب نصرة من قريش ليدافع عن إرثه. يتأكّد هذا المضمون في الرّواية المتّصلة بفضل المطلب في إستجلاب عبد المطلب إلى مكة(٣١): لم تسند الرّواية دور إستجلاب عبد المطّلب للهاشميين وهو ما يعكس إقرارا ضمنيّا بضعف حضورهم في مكّة، على الأقل حتى مرحلة مجيء عبد المطّلب، وما ينسجم، من جديد، مع دراسة روابط التّصاهر والقرابة الّتي دلّت على أنّ الحياة التّاريخية لأقسام واسعة من العائلة جرت في وادي القرى وشمالي الحجاز وبلاد الشّام، وكانت على صلة وطيدة بالأوساط ذات الأصول اليمنيّة.

الخلاصة العامّة أنّ الرواية المتّصلة بالأركاح تشهد على إختلاط بين عنصر تاريخي أصلي يعود لمرحلة الإيلاف، لكنّ هذا العنصر أدمج وصهر وسط تاريخ آخر يريد أن يركّز على الصّراع بين الفروع. لكن بقي فيه من الدّلالة ما يتيح إطلالة محدودة على طبيعة العلاقة بين بني هاشم وبين بقيّة الفروع أو العائلات.

من الطريف أنّ الطبري يورد رواية أخرى(٣٢): "قال محمّد بن أبي بكر: فحدّثت بهذا الحديث موسى بن عيسى، فقال:يا أبا بكر، هذا شيء ترويه الأنصار تقربا إلينا، إذ صيّر الله الدولة فينا. عبد المطّلب كان أعز في قومه من أن يحتاج إلى أن تركب بنو النجّار من المدينة إليه." يعود هذا الجدل دون شكّ لزمن كان فيه الحكم يتوجّه إلى التّأكيد على تاريخ موحّد للفروع الّتي أصبحت مع الزّمن تشكّل "قبيلة" قريش، في حين بقيت

قطاعات من المجتمع تذكّر بذلك التّاريخ آملة أن يقرّبها من دوائر السّلطان. من هذه الزّاوية يمكننا أن نفهم لماذا أولى التّاريخ المتأخّر كلّ الأهمّيّة للتّجارة، وأفرز رواية الإيلاف. كان على أنساق النّسب أن تملأ بقيّة الفراغ في التّاريخ الحقيقي.

ـ ٢ ـ عائلات الإيلاف في حروب الفجار: فرصة للنّظر.

من الطبيعي أن يكون في أدبيّات إبن حبيب(٣٣)، تلميذ إبن الكلبّي، أصداء للرّوايات المسندة لإبن الكلبي في سيرة إبن هشام وتاريخ الطبري. يورد إبن حبيب، ذكر كل من هاشم وعبد شمس ونوفل والمطلب كأبناء لعبد مناف، ويشير لدورهم في النّشاط التّجاري. الرّواية الأساسيّة الّتي إعتمدتها جلّ الدّراسات كوثيقة عن نظام الإيلاف (٣٤) هي في واقعها رواية إبن حبيب، الّتي تتحدّث "بشكل دقيق" عن العصم أو الحبال الّتي أسس لها هاشم وإخوته مع أطراف التّجارة الأربعة.

تتقاطع معالم الصّورة مع ما يرد في كتب السّير والتّاريخ العام: ترد، في شكلها الأكمل، المنافرات بين بني عبد شمس وبين بني هاشم، ودور المطّلب في إستجلاب عبد المطّلب من يثرب، أو حديث الأركاح والخلاف بين عبد المطّلب ونوفل(٣٥). من الطبيعي ألاّ نستثني هذا الأدب "الأكثر إخباريّة" من نفس الملاحظات السّابقة بشأن أدب تبلور في نفس المناخ الذّهني والعقائدي: تسوق الرّواية الأسماء لتعني الأشخاص كما لتعني مجموعات، إستحالة أي تزمين... يتراوح الإخبار بين القصص التّاريخي الذّي يختلط بالخرافة مثلما هو الحال في دور تلك الشّخصيّات الخرافيّة، مثل شقّ وسطيح في المنافرات، وبين التّناول الدّقيق لمختلف الأحلاف التي كانت تتشكّل وتنحل في محيط مكّة.

لكن رغم هذا، ما يميّز المادّة الّتي حفظها إبن حبيب أنّها تتعلّق أحيانا بوقائع تاريخية دقيقة، يمكن أن تكون نافذة للنّظر في المستوى التّاريخي العام،كما في الصّلات التّاريخية بين ما أصبح مع الزّمن يمثّل فروعا أو مجموعات منفصلة. أدب إبن حبيب، بحكم قربه من تقاليد الإخباريين، يقرّبنا من النّسيج البشري بشكل ملموس، ويمثّل إطلالة على واقع الجماعات المكّيّة بعيدا عن البناءات النّسبيّة العامّة. غياب هذه الأخبار من النّواة الوسطى للأدب التاريخي وبقائها مغمورة وسط أدبيات

"هامشية"(٣٦) يزيد من حظوظها في أن تعكس لنا المناخ الإجتماعيّ السّياسيّ الّذي إندثر من المصنّفات التّاريخيّة الكبرى. تتقاطع رواية إبن حبيب مع رواية البلاذري (٣٧) الذي يوردها بصورة ملخصة ومقتضبة.

يبقى لأدب إبن حبيب نقطة ضعف أولى تتمثّل في صعوبة التأريخ للوقائع المثارة بشكل دقيق، ولا يمكن إلاّ ـ إعتمادا على الأسماء التي تسوقها الوقائع ـ وضعها في زمن قريب أو محيط بحروب الفجار أي أواخر القرن السادس. تخفّ حدّة مشكلة التّزمين في السّياق الحالي لأنّ الغاية لن تتمثّل في إعادة بناء تاريخ دقيق لكلّ الوقائع الّتي عرفها تاريخ مكّة بقدر ما ستكون التّأمل في مستويات العصبيّة وهي إطار يتحرّك ،داخل الوقائع التاريخيّة، ولو كان ذلك في زمن يعيد شيئا ما عن مرحلة الإيلاف.

أوّل ما يلاحظ أنّ ما يرد في روايات إبن حبيب لا يوحي بوجود عصبيّة بين الفروع الأربعة الّتي ينسب لها نظام الإيلاف.

١ ـ يخصص فصولا طريفة لأحداث هي عبارة عن حوادث إجتماعيّة أكثر مما هيّ وقائع تاريخيّة بالمعنى المتداول، منها "حديث غزال الكعبة" (٣٨)،وهي عبارة عن حادثة سرقة جرت من الكعبة، وما جرى خلالها من نزاعات بين مختلف العائلات حول طريقة حماية الكعبة والقصاص من اللّصوص . منها كذلك فصل عنوانه" حلف عدي وبني سهم"،(٣٩) فيه قصّة الخلاف بين عبد شمس وبين بني عدي بن كعب وسببها أنّ أحد بني عدي سرق ناقة عبد شمس ونحرها سرا،تلك الواقعة الّتي أدّت لتشكّل الحلف بين عدي وسهم.

٢ ـ يورد إبن حبيب مجموعة من الأخبار المتصلة بالصراع بين قريش وكنانة، يبدأه بفصل عنوانه"ذكر ما كان بين قريش وكنانة يوم ذات نكيف"ويواصله بالحديث عن أيّام أخرى: يوم المشلل ويوم بدر ويوم فخ (٤٠). تبدو أسباب الوقعة "مقبولة" إذ كان ذلك إثر سنة قحط أصابت أهل تهامة ودفعتهم إلى نزول أسفل تهامة ونزولهم يلملم (٤١)، وبالتّالي إقترابهم من المجال الذي كان للمكّيين به إرتباطات قوية. كان من نتائج ذلك إصطدامهم مع القارة، ومقتل أحدهم وهو حليف لبعض العناصر المكّيّة منهم هشام بن المغيرة والعاص بن وائل. يقول: "فإجتمعت قريش على قتالهم وحبشوا يومئذ الأحابيش،والأحابيش هم بنو الحارث بن عبد مناة بن،والقارة بنو الهون بن خزيمة وهو عضل والدّيش وهو القارة ةبطونها كلّها وبنو المصطلق من خزاعة كنانة،وذلك لأنّهم كانوا حلفاء لبني الحارث بن مناة فدخلوا معهم، فلما التقوا بذات نكيف وهومن ناحية يلملم وقائد الناس المطلب بن عبد مناف وهو في ألف من بني عبد مناف والأحابيش،ومع

عبد مناف حلفائهم من قريش وقائد الأحابيش حطمط بن سعد أحد بني الحارث بن عبد مناة وأبو حارثة والحبيش بن عمرو وهما رؤساء بني الحارث بن عبد مناة وأبو حارثة والحبيش بن عمرو وهما رؤساء بني الحارث بن عبد مناةوفي بني بكر بلعاء بن قيس وإخوته جثامة وحميصة وقتادة بنوقيس وهو أكثر من قريش عددا، فلمّا إلتقوا إقتتلوا قتالا شديدا..."

يتناول إبن حبيب بعد ذلك أخبار اليوم الثّاني، يوم المشلّل(٤٢). تبدو الواقعة على صلة بالواقعة السابقة، أي واقعة يوم ذات نكيف، أو نتيجة لها،إذ بعد إجلاء بني ليث من تهامة نزلوا في بني جعفر(بن كلاب) وتحالفوا مع طفيل بن مالك بن جعفر، لكن إصطدموا من جديد ببني عامر، ونزلوا بالمشلّل، أي عادوا لتهامة.

بعد نزولهم المشلّل من جديد قرر هشام بن المغيرة والعاص بن وائل أن يسيروا إليهم من جديد. يقول ابن حبيب: "أراد هشام بن المغيرة والعاص بن وائل أن يسيروا اليهم في جمع من قريش ومن حبشوا من الأحابيش،ثم قال هشام والعاص لوجوه قريش إمشوا معنا الى أبي أحيحة سعيد بن العاص،فمشى معهم رجال من بني عبد مناف فيهم عتبة وشيبة إبنا ربيعة والمطلب بن الأسد وأبو حذيفة بن المغيرة وأبو أمية بن المغيرة ونبيه ومنبه إبنا الحجاج فذكروا له نزول بني ليث المشلل وما أجمعوا عليه من المسير إليهم وسألوه أن يسير معهم في بني عبد شمس،فقال أبو أحيحة:قد عرفتم أن بني ليث أخوالي وأنا أستحيي أن تحدث العرب أني سرت إليهم أقاتلهم ولست أسير معكم ولا أحد من بني عبد شمس..."

يتناول نص إبن حبيب الوقعة التالية، وقعة يوم بدر(٤٣) التي تبدو أيضا كحلقة من حلقات هذه الحرب ضد بني ليث، وتنتهي رواية ابن حبيب بذكر اليوم الأخير أي الوقعة الأخيرة من الحرب بين "قريش" وبني ليث وهو يوم فخ(٤٤).يقول ابن حبيب: "ثم ان بني ليث ركبوا في طلب العاص في جمع،فلما بلغ قريشا مسيرهم خرجوا اليهم حتى لقوهم بفخ،فكان بينهم قتال من غير أن يقتل أحد من الفريقين بل كانت جراحات بينهما،ثم ركب سعيد بن العاص وعفان بن أبي العاص في رهط من مشيخة قريش،فلم يزالوا بالفريقين حتى رضوا وحكموا سعيد بن العاص ورضوا بما حكو به بينهم، فحكم أن يعد القتلى فجعلهم قصاصا بعضهم من بعض وحمل هو من ماله خاصة ما كان من جراحات،فرضي القوم بما حكموا به سعيد،وكانت القتلى رجلين من قريش،من بني عبد شمس أحدهما الربيع والآخر عمرو،وكانت القتلى من بني ليث رجلين..."

ليست غايتنا ـ كما أشرنا لذلك في مقدّمة هذا الباب ـ إعادة البناء الدّقيق لهذه الوقائع الّتي لا شك أنّ في هذه المادّة ما يكفي للدّلالة على تصاعد قوّة العناصر البشريّة القاطنة بمكّة و كفاءتها في الدّفاع عن جملة من المصالح المتداخلة مع عشائر الحجاز، سواء بالإعتماد على قدرة على المناورة أو بإستنثار عناصر لها معها فقط علاقة حلف.

ما يلاحظ في سياق دراسة الرّوابط أنّ:

١ – مجمل الوقائع لا توحي في الحقيقة بوجود عصبيّة قرشيّة. رغم أننا في مرحلة متأخّرة من التّاريخ القرشي (في محيط حروب الفجار حوالي نهاية القرن السّادس)، ففي وقائع كثيرة، لم يتمّ إستنفار كلّ الفروع الّتي سيجمعها بعد ذلك علم النّسب في قريش، في حين تمّ إستنفار عناصر لا تنتمي لقريش بالنّسب. يكتب إبن حبيب: "...**ومع بني عبد مناف حلفاؤهم من قريش...**" **وترتسم المسافة بين المعطيات البشريّة كما يقنّنها علم النسب وبين العصبية الحقيقيّة في المستوى التّاريخي المعيش.**

٢ – لا توحي طبيعة المسائل المطروحة، ولا طريقة تناولها بين الفروع القرشية وغيرها من القبائل، بوجود منظومة قرشية مطابقة للتّقنين النسبي. من المثير للإنتباه ألاّ يمثّل الإنتماء لقريش إطارا لعصبية في حين يتعلّق الأمر بمسائل حيوية لأمن المكّيين، وألاّ نرى أثرا كبيرا للتّجارة كما لا نرى سلوكا يوحي بميلاد لغة جدية مختلفة عن اللّغة المعهودة في العلاقات القبليّة والعشائريّة بشكل عام.

٣ – ما يلاحظ أيضا أنّ رواية إبن حبيب – رغم أنها تذكر بدقّة دور العناصر الغير قرشيّة بالنّسب ومنهم الأحابيش – الّتي كان لها دور في الوقائع، لا تحوي أي إشارة لدور ما لعناصر هاشميّة سواء كمجموعة أو كأفراد. يرد بشكل عرضي في الرّوايات المختلفة أسماء أشخاص كان لهم دور بارز في إستنفار قريش والدّفاع عن مكة منهم دور العاص بن وائل وعبد العزى وحبيب إبني عبد شمس، ثم عمرو بن العاص إلخ ... وتغيب كلّ إشارة لدور عناصر هاشميّة بالنّسب.

يمكن التّفكير في أنّ بني هاشم هم قسم من بني عبد مناف، لكن سوف نتبيّن أنّه حتى في الوقائع الّتي ذكرت فيها الرّواية بشيء من الدقّة العائلات المشاركة في حروب الفجار ،غاب ذكر بني هاشم(٤٥). تبقى الصّورة متناقضة بشكل ضمني مع مفهوم الإنتماء لقبيلة واحدة، مهما أدخلنا من نسبيّة على سلوك الأفراد والجماعات.

– يورد إبن حبيب جملة من الوقائع المكملة لروايته عن حروب الفجار، ويخصص لها فصلا كاملا عنوانه :"قصة أيام الفجار وهي متصلة بأحاديث قريش وذكر ما هاج الفجار الأول عن أبي البختري"،وهي جملة من الوقائع التي يطرح ترتيبها جملة من المشاكل التّاريخية(٤٦). يميّز إبن حبيب بين أربع وقائع يرتّبها من الفجار الأوّل إلى الفجار الرّابع.

وقائع الفجار الأوّل و الثّاني والثّالث،(٤٧) تثير سلسلة من الخصومات القبليّة التّقليديّة: كان سبب النّزاع في الفجار الأول خلافا بين أحد رجال كنانة وبين أحد النّصريين (من قيس)، ورغم نشوب خصام بين كنانة وقيس فإنه لم يصل إلى حدّ الحرب."تحاور الناس حتى كاد يكون بينهم قتال ثم تداعوا إلى الصّلح ويسر الخطب في أنفسهم وكف بعضهم عن بعض"(٤٨).

كان سبب النّزاع في الفجار الثّاني إفتخار رجل من كنانة بعزه في قومه وتكذيبه من قبل أحد القيسيين، و لم يؤدّ الخلاف لوقعة عسكريّة بالمعنى الكامل (٤٩). كان سبب الفجار الثّالث عبث فتيان أهل مكة بإمرأة من بني قيس وافت سوق عكاظ فإستنجدت بعشيرتها، لكن لم تحدث إلاّ مناوشات ولا يمكننا الحديث أيضا عن وقعة بالمعنى العسكري للكلمة(٥٠).

تتناول رواية إبن حبيب بشيء من الدّقّة الفجار الرّابع أو فجار البراض وقد يكون فرصة للتمعّن في الدور الدقيق لمختلف "فروع قريش". الواقعة كما ترد عن أبي البختري (٥١) لا تفتقر للتّماسك: ملخصها أن رافع بن قيس، وكان حليفا لبني سهم، قتل أحد رجال قبيلة هذيل. طالبت هذيل بدم صاحبهم من بني سهم.لكن بني سهم تبرؤوا من حلفه و لم يدفعوا دية لهذيل. بعد فعلته هذه، وليس من اليسير أن نعلم إن كان ذلك بعد مدّة قصيرة أم طويلة، حالف رافع بن قيس قرشيّا آخر هو حرب بن أمية، لكنّه إرتكب من جديد فعلة أخرى بقتله أحد رجال خزاعة وهرب إلى اليمن، فإجتمع في طلبه كل من هذيل وخزاعة، و لم يقدر أحد منهم على القبض عليه والثّأر لقتيله. لما إشتد عليه الطلب هرب رافع بن قيس (البراض) إلى النّعمان بن المنذر في الحيرة. هناك — ولا يمكن أن نعلم إن كان الأمر هنا يتعلق بوقائع تاريخية أم بتركيب روائيّ — نجد البراض في بلاط النّعمان بن المنذر و"عنده وفود العرب"، والنّعمان باحث عمن يحرس له قافلة ينوي تسييرها لسوق عكاظ. في هذا الظّرف يقترح البراض على النعمان بن المنذر أن يحرس له قافلته في حين كان أحد القيسيين — وإسمه الرحال عروة بن عتبة بن جعفر بن كلاب — يرغب في نفس الدور، أي حراسة قافلة النعمان. دفع النّعمان القافلة إلى الرّحال مما أثار غيظ البراض، فإقتفى أثره وقتله، ثم هرب إلى خيبر. في محيط خيبر تقترب سيرة البراض من سيرة الصعاليك، يوما يعتدي على فزارة ويوما آخر يصيب من ثمر خيبر إلى أن غدر بقيسيّين آخرين (أحدهما من غطفان والآخر من غني) وقتلهما. حرص أحد يهود خيبر على إعلام قريش بما فعله البراض بواسطة بشر بن أبي خازم، وكان في أحد القوافل المارّة من خيبر، "أخبره بقتل الرحال والغطفاني والغنوي وإستكتمه وأمره أن ينهي بهذا الخبر الى عبد الله بن

جدعان وهشام بن المغيرة وحرب بن أمية ونوفل بن معاوية... فخرج بشر بن أبي خازم حتى قدم سوق عكاظ فوجد الناس بعكاظ قد حضروا السّوق والناس محرمون للحج،فذكر بشر بن أبي خازم الحديث للنفر الّذين أمهره بهم البراض..."

لا يتعلّق الأمر هنا بدراسة هذه الواقعة لا سيّما أنها حظيت بإهتمام كبير في دراسات مختلفة، وعليها بنيت إستنتاجات مختلفة، وأعتبرت أحيانا دليلا على قدرة المكّيين على توظيف الصّعاليك في خدمة مصالحهم التّجارية(٥٢)، وأحيانا أخرى عدّت دليلا على تنازع النّفوذ بين الحيرة ومكة (٥٣). يملي السّياق الإهتمام بمسألة توزّع العائلات أو الفروع القرشية، في هذه "اللّحظة الهامّة" من تاريخ مكّة، مع تركيز النّظرعلى دور بني هاشم.

مجمل رواية إبن حبيب مسندة ـ مثلما رأينا لأبي البختري، وهذه الرواية الأصلية لا تشير لأي **دور عسكري** للعناصر الهاشمّية في الفجار الرابع لا قبل المعركة ولا في المعركة ولا بعدها ولا تشير لمقتل هاشمي أو أسره. تتحدث عن دور عبد الله بن جدعان وهشام بن المغيرة في تسليح الرجال وتموينهم(٥٤).

في المستوى السّياسي لا تذكر الرّواية الرئيسية في إبن حبيب، المسندة لأبي البختري، والّتي تشكّل القسم الأكبر من رواية إبن حبيب بني هاشم ضمن الفروع القرشيّة الّتي جهّزت للفجار الرّابع. يروي إبن حبيب: "و جعلوا لكل قبيلة رأسا يجمع أمرهم، فعلى بني عبد مناف حرب بن أمية ومعه أخواه سفيان وأبوسفيان وهوعنبسة إبنا أمية،[===]وعلى بني مخزوم هشام بن المغيرة، وعلى بني سهم العاص بن وائل، وعلى بني جمح معمر بن حبيب،وعلى بني عبد الدار بن قصي عامر بن عكرمة ....الخ"(٥٥).

في رواية إبن حبيب، ـ وفي مستوى الفراغ المشار إليه في النّص السّابق ـــ هناك مقطع أوسط مسند **لأبي عبيدة** فيه إشارة لدور بني هاشم، (ويشير إبن حبيب إلى أنّه لا وجود له في رواية أبي البختري). نصّ المقطع المضاف لرواية إبن حبيب من رواية أبي عبيدة هو التّالي: "وعلى بني هاشم الزبير بن عبد المطلب ومعه النبي صلى الله عليه وسلم والعباس بن عبد المطلب ،ومعهم بنو المطلب عليهم يزيد بن هاشم بن المطلب وأمه الشفاء بنت هاشم بن عبد مناف ،وعلىحرب بن أمية بنو نوفل بن عبد مناف عليهم مطعم بن عدي بن نوفل ،وعلى بني أسد بن عبد العزى خويلد بن أسد وعثمان بن الحويرث بن أسد،وعلى بني زهرة مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة،وعلى بني مخزوم هشام بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم،وعلى بني جمح أمية بن خلف بن وهب بن حذافة بن جمح،و على بني عدي زيد بن بن عمرو بن نفيل بن عبد العزى،وعلىبني عامر بن لؤى عمروبن عبد شمس أبو سهيل بن عمرو ،وعلى بني محارب بن فهرضرار بن الخطاب بن مرداس ، وعلى بني الحارث بن فهرعبد الله بن الجراح أبو أبي عبيدة بن الجراح ." رواية أبي عبيدة هذه هي الّتي إعتمدها البلاذري فيما يبدو دون إسناد لأبي عبيدة، ويبدأ روايته

بـ قـالوا: وحضر رسـول الله صلّى الله عليـه وسـلّم يـوم نخلـة مـع عمومتـه، وهـو أعظـم أيّـام الفجار"(٥٦).

هناك عدّة أسباب توحي بأنّ هذا المقطع المنسوب لأبي عبيدة قد أدمج بشكل متأخّر في الرّوايـة وأنّ الغاية الأصليّة من إدماجه وسط رواية أصليّة لأبي البختري هـي الإيحاء بحضور كـلّ الفـروع القرشيّة في الواقعة، **وتحويل واقعة الفجار الرّابع لواقعـة شـاركت فيهـا كـلّ قريـش**. نفس هـذه الأسباب تدفع لتضعيف رواية أبي عبيدة:

١ ـ هذا الحضور المقنن لكل الفروع القرشية ودون استثناء يبدو، وقبل كلّ شـيء، متناقضـا مـع الرّواية الأم التّي لا تذكر كلّ العائلات الّتي يسوقها النّسب كعـائلات قرشيّة. تستمدّ روايـة أبـي عبيدة توزيع المشاركة في الحرب من النّسق النّسبي، لأنّها في الحقيقـة تذكـر الفـروع الباقيـة الّتي لم تذكرها رواية إبن حبيب عن أبي البختري.

٢ ـ يبدو هذا الحضور المقنّن متنافرا مـع حـدود الواقعـة الـتي كـانت سببا في النـزاع بـين قريـش وقيس: القاتل كان حليفا لحرب بن أمية، وغايـة العنـاصر القيسيّة هـي مجرّد الثـأر لقتلاهـم(٥٧) ويصبح من الصّعب أن نتصوّر ـ قياسا أيضا على الوقائع السّابقة من الفجار ـ أن يكون ذلك قد أدى إلى إستنفار كل قريش وكل حلفائها و"بالشّكل المثالي " الّذي تصفه بها رواية أبي عبيدة.

٣ ـ يبدو التّنافر بين درجة"الضعف" التي تبدو عليها قريش في المرحلة الأولى وبـين درجـة القـوّة التي تبدو بها في المرحلـة الثّانيـة حـين بـدأت تتهيّـأ لمقاومـة قيـس. في المرحلـة الأولى، حـين وقـوع الخلاف، فقط بعض العشائر من "القبيلة" كانت طرفا في التّجـارة تحظـر سـوق عكـاظ، وغـادرت عند شعورها بإمكانية إنتقام العناصر القيسيّة بعد مقتـل رجالها. أمّـا في المرحلـة الثّانيـة، حـين يتـمّ وصف الإستعداد، تبلغ قريش درجة كبيرة من التّنظيم توحي بوجود درجة من المبالغـة في الوصـف المنسّق "للقوة القرشية". يبدو ذكر القيادات القرشيّة، في شـكل مصطنـع، على درجـة كبـيرة مـن "التقنين والتّرتيب" حيث نجد أن على كلّ عائلة منهـا أشـهر رجالهـا وليـس مـن العسـير ـــ مـرة أخرى أن نبين أن الأشخاص الذين أسندت لهم القيادة ليسوا بالضرورة متعاصرين زمنيا(٥٨).

نتيجة لذلك، ينفتح الأمر على إحتمال أن تكون الجوانب المتّصلة بالحضور الإجتماعي هي عناصر أدمجت في "تاريخ" لحروب الفجار تولد بعد إنبثاق وحدة قريش وسلطتها في العصر الاسلامي، وأملى ذلك ضرورة **"توزيع" بطولات الجاهليّة أيضا على كلّ الفروع تبعا ــ كما أسلفنا ــ للنّسق النّسبيّ.**

٤ ــ تتناقض رواية أبي عبيدة مع بعض أوجه **رواية البلاذري** (٥٩). أخبار الفجار في البلاذري لا تبلغ كثافة نصوص إبن حبيب، لكنّها تبقى صالحة لمراقبتها. لا يسند البلاذري لأخبار الفجار مكانة كبيرة في أخبار الجاهليّة ولا يخصص لها إلا حيّزا محدودا حاول أن يوفق فيه بين روايات مختلفة ركب منها في فقرتين ما بلغه من أخبار عن حرب، يقول بشكل غير مباشر أنّه لا أهمّيّة لها، لأنّه يضعها في نصّه بين "بناء قريش الكعبة" وبين "مبعث رسول الله". يوزّع البلاذري الأخبار على وقعتين: يوم نخلة ويوم شمطة (٦٠). يوم نخلة في رواية البلاذري ترد فيه أخبار الفجار الرّابع برواية إبن حبيب، ،ويوم شمطة يرد فيه ما تبقى من أخبار الفجار الرّابع برواية أبي عبيدة ممزوجة مع بعض الأخبار الأخرى عن الزّهري وهشام بن الكلبي.

يستوقفنا المقطع المتعلّق بالتعبئة القريشية، يقول: "وارتحلوا على تعبية ومعهم الأحابيش(وهم بنو الدئل، والقارة، وبطون من خزاعة). وكان حرب بن أمية في القلب، وعبد الله بن جدعان في إحدى المجنبتين، وهشام بن المغيرة في الأخرى"(٦١). لا يرد ذكر لأي دور لبني هاشم مثلما هو الحال في رواية إبن حبيب عن أبي البختري.

أمّا في روايته لخبر يوم شمطة، وفي مستوى إثارة من شارك في الفجار ومن لم يشارك، فما يبدو هاما أنّ في تناول المسألة ما يوحي بأنّه في زمن البلاذري أو قبله كانت **مشاركة بني هاشم في الفجار تمثل إحدى المسائل التي دار حولها جدل ما.**

يبدأ البلاذريّ بإيراد "رأي"، غير مسند ويكتب:" يقال أنّ النّبي صلى الله عليه وسلم حضر هذين اليومين مع عمومته يحفظ عليهم ويناولهم النبل". يضيف البلاذري روايتين تعطيان مؤشرا واضحا على وجود ما يشبه الإخبار المتضارب عن المسألة، الأولى عن الزّهري: "قال: لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم معهم، ولو كان معهم لظهروا، ولكنه كان معهم يوم عكاظ

وكان لقريش"، والثّانية لهشام بن الكلبي:" قال، كان [الرسول معهم] يوم نخلة، وللنبي صلى ا لله عليه وسلم عشرون سنة أو أشفّ منها"(٦٢).

يصبح من الواضح أنّ ما قام به البلاذري هو شكل من تجميع كل وجهات النّظر حول موضوع حضور الرّسول وبني هاشم حروب الفجار. أمّا بالنّسبة لمستوى الوقائع فيبدو من ناحية أولى أنّه لم يكن هناك حضور لبني هاشم في حروب الفجار، ومن ناحية ثانية أنّ الجدل الدائر له علاقة مع حديث منسوب للرسول محمّد يورده إبن سعد في الطبقات(٦٣) :"قد حضرته مع عمومتي ورميت فيه بأسهم وما أحب أنّي لم أكن فعلت".يرد الحديث في صياغة أخرى في سيرة ابن هشام:(٦٤)"كنت أنبل على أعمامي". هل إنّ الحديث موضوع؟ هل فيه ملء لهذا الفراغ؟ تلك مسائل لها دون شك إمتدادات لا يمكن السّيطرة عليها بوسائل من خارج وسائل منهج الحديث.

٥ ـ **تتناقض رواية أبي عبيدة** القائلة بمشاركة بني هاشم في الفجار الرّابع من عدة أوجه مع ما يرد بشكل ضمني في سيرة **ابن هشام** .لا يولي إبن هشام(٦٥) إهتماما كبيرا لحروب الفجار التي يبدو أنّها لم تعنه إلاّ في حدود علاقتها السّيرة إذ يعطي ملخّصا عامّا لأخبارها، ويقول في آخرها: "حديث الفجار أطول مما ذكرت،.وإنّما منعني من إستقصائه قطعه حديث رسول ا لله".

أول ما يثير الانتباه أنّ إبن هشام، لم يستق مادّته المتّصلة بالفجار من سيرة إبن إسحاق، بل إعتمد على أبي عبيدة. هل يمكن أن نستنتج أن سيرة بن إسحاق الأصليّة لم تحوي أخبارا عن حروب الفجار؟

تتوزّع المادة الّتي جمعها إبن هشام على أربعة محاور هي التّالية: سبب الحرب ـ نشوب الحرب بين قريش وهوازن ـ حضور رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم وهوصغير فيها وعمره ـ سبب تسميتها بذلك ـ قواد قريش وهوازن فيها ونتيجتها. الفقرات الثّلاث الأولى مسندة لأبي عبيدة في حين أنّ الفقرتين الأخيرتين مسندتان لإبن إسحاق، ويظهر هذا التّوزّع أن الخبر القائل بحضور الرّسول محمّد حروب الفجار متأت من رواية أبي عبيدة مما يعني أننا أمام نفس الأصول لنفس النّص الذي أدمجه إبن حبيب وبقي متنافرا مع رواية أبي البختري(٦٦).

يوحي مقطع، مسند لإبن إسحاق في رواية إبن هشام، بمضمون قريب م مضمون رواية إبن حبيب، يقول بأنّ الفجار سمّيت بالفجار "لما إستحلّ هذان الحيّان، كنانة وقيس عيلان، فيه من المحارم بينهم." هل يمكن أن نستنتج أن سيرة إبن إسحاق كان فيها إخبار يلتقي مع رواية إبن حبيب عن أبي البختري، ويقول بعدم مشاركة كلّ العائلات القريشيّة في الفجار؟ لا يبدو الأمر مستبعدا لأنّ إبن هشام ــ في إطار تطويعه للسّيرة للبلاغات السّائدة في زمانه والّذي تدلّ عليه عدّة حالات متّصلة بالنّسب ــ يمكن أن يكون طوّع إخباره لفكرة رسخت في زمانه تقول بمشاركة بني هاشم في الفجار، ولمّا لم يجد الرّأي في سيرة إبن إسحاق ساق عناصر الجدل وإستنجد بمصدر آخر.

أمر قريب للتّصوّر لأنّه ينسجم مع ما سبق الشّعور به من أنّ الحديث عن الإستنفار القرشي ولد في سياق تاريخ توحيدي لقريش، وإدماج للعناصر الهاشميّة بشكل خاص في بنية النّسب. لهذا التّاريخ بلاغ هامّ يرسّخ الإعتقاد بأن قريش كانت في الجاهلية قبيلة موحدة، ويرسّخ التّاريخ النّضالي في الدّفاع عن مكّة. شرعيّة هذا التّاريخ يجب أن تسندها السّيرة.

٦ ــ تعكس رواية اليعقوبي(٦٧) نفس عناصر الجدل هذه، وتضعّف من جديد من وزن رواية أبي عبيدة. يبدأ اليعقوبي فصله عن الفجار بقول غير مسند :"وشهد رسول ا الله الفجار وله سبع عشرة سنة"، ويورد "مستخلصا"، غير مسند، لواقعة الفجار الرّابع أو فجار البراض في تعبير إبن حبيب، ينتهي فيه للقول:"وكان على كلّ قبيل من قريش رئيس، وعلى بني هاشم الزّبير بن عبد المطّلب."

لكن اليعقوبي وبعد أن إتّخذ إتّجاه تأكيد حضور بني هاشم في الفجار، يورد رواية أخرى دون إسناد لكن من الواضح أنها من ناحية تمثل ما يشبه التّوفيق بين حضور بني هاشم في الفجار وعدم حضورهم، يقول:"وقد روي أن أبا طالب منع أن يكون فيها أحد من بني هاشم وقال: هذا ظلم وعدوان وقطيعة وإستحلال للشهر الحرام، ولا أحضره ولا أحد من أهلي، **فأخرج الزبير بن عبد المطلب مستكرها**. وقال عبد ا الله بن جدعان التيمي وحرب بن أمية: لا نحضر أمرا تغيّب عنه بنو هاشم، فخرج الزبير." و يضيف: "وروي عن رسول ا الله أنه قال: شهدت الفجار مع عمّي أبي طالب وأنا غلام".**ويضيف،**" روى بعضهم **أنّه** شهد الفجار، وهو إبن عشرين سنة وطعن أبا براء ملاعب الأسنّة فأرداه عن فرسه، وجاء الفتح من قبله، **فجمعنا جميع الرّوايات**."

بهذه الكلمة الأخيرة يعبّر اليعقوبي عن شكل من الحرج من تناقضات الآراء الّتي وصلته، رأي يقول بأنّ بني هاشم حضروا الفجار وآخر ينفي حضورهم، ونجد أنفسنا أمام نفس أرضيّة الإخبار: بلاغات الرّواية تتجاوز مجرد الإخبار عن حضور بني هاشم أوعدم حضورهم في الفجار.

٧ ـ نفس عناصر الجدل تعكسها رواية إبن سعد عن الواقدي(٦٨). ترد في طبقات إبن سعد رواية ـ في شكل ملخص فيما يبدو لرواية الواقدي عن الفجار الرّابع. يتّفق المضمون العام مع رواية ابن حبيب عن أبي البختري، رغم بعض الفروق الطفيفة التي ليس لها تأثير كبير إذ تتصل بأمور جانبيّة: ينتفي مثلا دور اليهودي من أهل خيبر الذي أعلم بشر بن أبي خازم الأسدي وطلب منه إعلام القرشيين في سوق عكاظ، ويقوم البراض بن قيس بنفسه بإعلام بشر بن أبي خازم الأسدي ويطلب منه إعلام القرشيين في عكاظ. المقارنة بين سلسلة الإسناد الّتي يذكرها إبن سعد كمصدر للواقدي وبين سلسلة الاسناد الّتي يذكرها إبن حبيب كمصدر لأبي البختري تظهر إختلافا في الوسط المعرفي الذي مرر الرّواية مما يوحي ـ بشكل غير مباشر ـ بأنّ الرواية كانت شائعة في أوساط مختلفة.

هل كان لبني هاشم دور في حروب الفجار؟. نتوقّف في مقطعين من الرّواية: المقطع المتعلق بإعلام القرشيين في سوق عكاظ بمقتل القيسي، والمقطع المتعلق بالإستنفار القريشي للحرب. في المقطع الأوّل يقول الواقدي:"...ولقي البراض بشر بن أبي خازم الأسدي الشّاعر فأخبره الخبر وأمره أن يعلم بذلك عبد الله بن جدعان، وهشام بن المغيرة، وحرب بن أمية، ونوفل بن معاوية الديلي، وبلعاء بن قيس،فوافى عكاظا فأخبرهم....". في المقطع الثاني يقول: "...ورؤساء قريش عبد الله بن جدعان، وهاشم بن المغيرة، وحرب بن أمية، وأبو أحيحية سعيد بن العاص،وعتبة بن ربيعة، والعاص بن وائل، ومعمر بن حبيب الجمحي، وعكرمة بن هاشم بن...عبد الدار، وخرجوا متساندين، ويقال: بل أمرهم إلى عبد الله بن جدعان،..."

لا يرد ذكر لبني هاشم، لا كأفراد ولا كجماعة في وقعة فجار البراض. فقط في آخر الفقرة المخصصة للفجار يقول: قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وذكر الفجار فقال:" قد حضرته مع عمومتي ورميت فيه بأسهم وما أحب أنّي لم أكن فعلت." وبشكل منفصل عن الرّواية الّتي تصف الواقعة يورد ابن سعد رواية أخرى مسندة للواقدي عن الضحاك بن عثمان ..عن حكيم بن حزام قال: "رأيت رسول الله،صلى الله عليه وسلم، بالفجار قد حضره."

الحصيلة:

رغم أنّ إتّجاه الرّواية هو التّأكيد على تاريخ موحّد للفروع الّتي أصبحت مع الزّمن تشكّل "قبيلة" قريش، فمن الواضح أنّ سياق النّسب بقي في التّواريخ العامّة مفتقرا لتاريخ، عبارة عن هيكل لا يحوي تاريخا بالمعنى الملموس.

أمّا في مستوى الوقائع، أي في مستوى الدّور التّاريخيّ المحسوس، ـــ فمن خلال فحص أحرج مراحل التّاريخ المكّيّ (حروب الفجار)، تغيب الشّواهد الجدّيّة على وجود دور لبني هاشم يمكن إعتباره دورا موازيا ومكمّلا لأدوار بقيّة العائلات. من خلال إطلالة على زمن متأخّر كثيرا على زمن الإيلاف وهو زمن حروب الفجار (أواخر القرن السّادس) نتبيّن أنّ التّاريخ لا يعكس وحدة لهيكل النّسب. من هذه الزّاوية يمكننا أن نفهم، مرّة أخرى، لماذا أولى التّاريخ المتأخّر كلّ الأهمّيّة للتّجارة، وأفرز رواية الإيلاف، وأعطاها مرتكزاتها في القرابة. كان على أنساق النّسب أن تملأ ما بقي من فراغ في التّاريخ الحقيقي.

الفصل الثّالث:

التّواصل بالأمومة مع بني هاشم: بدايات الإندماج الإجتماعي(؟).

تناولنا في الباب الثّاني الصّلات الزّواجيّة لهاشم، وكانت الحصيلة أنّه، مقارنة ببقيّة الأفراد الّذين ينسب لهم دور بارز في إرساء الإيلاف، تكتسي صلات هاشم بعض الخصوصيّة تتمثّل من ناحية في كثافتها مع أوساط قبليّة مخصوصة (قضاعة، خزاعة، الخزرج ...)، و من ناحية ثانية في ضعفها ومحدوديّتها مع الأوساط القبليّة القريبة من الدّائرة الجغرافيّة والبشريّة لمكّة (عامر بن صعصعة تميم، الأزد، أسد خزيمة، كندة مازن بن منصور...).

تناولنا في الفصل الأوّل من الباب الثّالث صلات العائلات الثّلاث الأخرى (بني عبد شمس وبني نوفل والمطّلب) وبدت لنا هذه الصّلات عاكسة لدرجة كبيرة من القرب والإندماج في العالم القبليّ الممثّل لقبائل الحجاز الجنوبي ولإمتداداته في عالم القبائل القيسيّة في أواسط الجزيرة. إستنتجنا وجود خصوصيّة مقابلة لخصوصيّة بني هاشم، بوجود ما يشبه الهويّة العامة الجامعة لهذه العائلات الثّلاث يمكن أن تكون نافذتنا الوحيدة على الواقع الإجتماعي في زمن الإيلاف أو في زمن قريب منه.

نتابع في هذا الفصل بشكل أشمل وأدق صلات النّسب، أو إتّصالات النّسب (بالتّصاهر وبالتّوالي على الزّوجات أيضا) بين بني هاشم وبين العائلات المكّيّة بوجه عام، سواء منها الّتي تجعلها الرّواية في صلب مبادرة الإيلاف أم غيرها من العائلات الّتي يجمعها أدب النّسب في "قريش".

كان التّقصّي في شأن مصاهرات العائلات الّتي تضعها الرّواية في مركز مسألة الإيلاف قد أفضى بنا لإكتشاف "مواطن" للتّواصل بالتّصاهر بين بني هاشم. لا حظنا أنّه لا يشمل كلّ العائلات الّتي تضعها الرّواية في مركز الإيلاف وينحصر في بني المطّلب، وإستنتجنا أنّ من خصوصيّة هؤلاء مقارنة بـ عبد شمس ونوفل أو بني عبد شمس وبني نوفل، هذا الإنفتاح النّسبي على البؤرة الهاشميّة اليمنيّة(١). نعود الآن لهذه المسألة، لنبحث لها عن تاريخ. سوف نتبيّن أنّ هذا الإنفتاح أو

الإندماج لا يختصر علـى بـني المطّلـب، ولا يـأخذ إتّجـاه العـائلات الّـتي تضعهـا الرّوايـة في مركـز الإيلاف، بل يشمل عشائر أخرى، عرفت تواصلا مبكّرا مع بني هاشم.

في هذه المتابعة هناك سؤال مضمّن، عبّرنا عنه في مطلع البـاب الثّـالث: هـل يمكـن التـأريخ لهـذا الإندماج الإجتماعي الّذي قد يكون إنطلق في مرحلة الإيلاف و تواصل بعده في شكل تصـاعديّ؟ هل تسوق الصّلات بعض الإيحاءات بتطوّر ما ولو من خلال المضامين الّتي قد تكون حفظتهـا سـير الأفراد؟ بشكل أدقّ: إذا إحتفظنا في العمق برواية الرّازي (في زمن ما جاء هاشم إلى مكّة)، وإذا تذكّرنا أنّ المبادرة كانت ناجحة ووجدت إستجابة في الوسط المكّـي (وهـو مـا يـدلّ عليـه المسـار العام لتاريخ مكّة، وبشكل خاص فشل غزوة الفيل)، يمكننا أن نتصوّر أنّ بعـض العشـائر إنفتحـت قبل غيرها على المبادرة الجديدة، ويمكننا أن نتوقّع أنّ ذلك الإنفتاح قـد تمّـت ترجمتـه لصـلات مـع البؤرة اليمنيّة الهاشميّة. هل يمكن العثور على شواهد كافيـة والتـأريخ للإنفتـاح مـن خـلال التـأريخ للإندماج؟

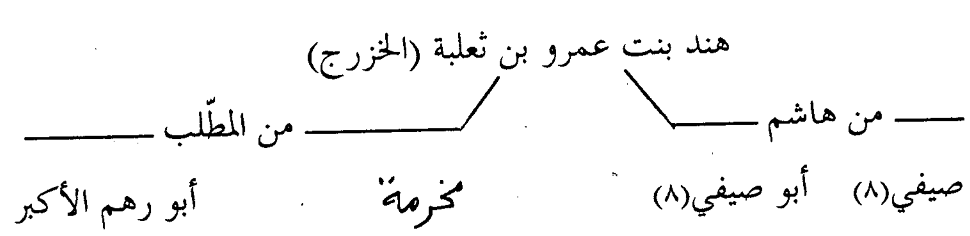
بديهيّ أنّنا نحتفظ في العمق بمسألة الإيلاف، ساعين للوصول إلى شكله الإجتماعي الأوّل، لذلك نتناول بالدّرس صلات الأجيال الّتي عاشت زمنه المحتمل والأزمنة الّتي تلته (من النّصف الثّاني مـن القرن الخامس وأواسط القـرن السّـادس أو بعـده بقليـل)، ونتفـادى الإقـتراب مـن دائـرة التّـاريخ القرشي المتأخّر ومن دائرة الإسلام، وما سيتولّد في هذه المراحـل مـن تداخـل وإندمـاج إجتمـاعيّين يصبح من العسير الوصول في شأنهما لنتيجـة واضحـة، وقـد لا يسـاعد تناولهمـا كثـيرا علـى فهـم المرحلة موضوع الدّرس.

سنركّز ــ كما كان الحال في الفقرات السّابقة ـــ على الصّـلات بالأمومـة. مـا يثـير الإنتبـاه في الواقع الإجتماعي قبل الإسلام هو تلك الحركيّة الكبيرة للنّسيج البشريّ. ليس من النّـادر أن تشـير النّصوص لإمرأة تزوّجت عديد الرّجال، ويبدو أنّ الإخلاقيّة العربيّة ومنذ أزمنة يعسـر ضبـط بدايـة لها كانت تعيش هذه الظّواهر بشكل طبيعي، وتوحي مظاهر كثيرة من "الثّقافة الجاهليّـة" أنّ تعـدد زواجات المرأة، خاصّة إذا صحبه في كلّ مرّة ولادتها لرجـال عديديـن، كـان يرفـع مـن شـأنها في المنظور الإجتماعي(٢). كان هناك "يسر كبـير" في الـزّواج خـارج إطـار العشـيرة، ممـا يعكـس في النّهاية وسيلة هامّة من وسائل التّرابط بين الجماعات البشريّة.

- ١ - ذرّية المطّلب من هند بنت عمرو بن ثعلبة:

تعرّضنا في السّياق العام للصلات التّصاهريّة والزّواجيّة لتقاطع أول بين هاشم وبين المطّلب بزواج المطّلب من إمرأة كان تزوّجها هاشم، ولدت له أبناء، هي **هند بنت عمرو بن ثعلبة**. تشير مصادر النّسب أيضا لذرّيّة للمطّلب ولدتهم هند بنت عمرو بن ثعلبة من الخزرج. يقول مصعب(٣) أنّ من هند و المطّلب ينحدر **مخرمة وأبورهم** وإسمه **أنيس**، وهو ما يؤكّده إبن الكلبي(٤)، وإبن قدامة المقدسي(٥). لا يختلف عن مجمل هذه النّصوص إلاّ إبن حزم(٦) حين يلحق بذرّيّة هند إبنا آخر لها إسمه **أبو رهم الأصغر** ،لكن تتّفق من جديد رواية مصعب وإبن الكلبيّ على أنّ أبي رهم بن المطّلب الأصغر ينحدر من إمرأة أخرى تنتمي بأصولها لقبيلة طيء(٧).

يعتمد تقليد النّسب على القرابة من الأبوّة، لكنّ المعطيات السّابقة تتيح لنا في الواقع إمكانيّة إعادة بناء شجرة نسب **بالأمومة**، يبرز من خلالها التّقاطع القويّ في النّسب من خلال **الأخوّة من الأمومة** بين بعض أبناء هاشم وبعض أبناء المطّلب.



سبق أن تناولنا هذا الصّنف من الصّلات، وكتبنا أنّه على الرّغم من أنّ بنية النّسب ترتكز على القرابة من الأبوّة ولا "تؤمن" كثيرا بأثر الصّلات من الأمومة مقارنة بأثر القرابة الدّميّة من الأبوّة، فإنّ لهذه الصّلات في المستوى التّاريخي - الإجتماعي آثارا واسعة، بالنّظر لأسباب تتصل بنفس البنية الإجتماعيّة، تناولناها في حينها ومنها تعدد الزّوجات، والحركيّة الجغرافية للآباء إلخ(٩). من الصّلات بالأمومة يتولّد نسيج متشابك من القرابة يدفع إلى مراجعة بعض المسلّمات الّتي رسّخها التّأليف المتأخّر و منها أنّ التّرابط الإجتماعي يقف على حدود القبيلة.

في سياق مقاصد البحث المبيّنة سالفا تطرح هذه الصّلة على وعينا جملة من الأسئلة:

– ١ – رأينا من خلال إعادة بناء نسبة هند أنّ هذه الصّلة كانت بيثرب، وسوف يتبيّن أنّ ذرّية هند من هاشم جرت حياتهم في يثرب أيضا. هل إنّ زواج المطّلب من هند جرى أيضا في يثرب؟ متى حدث؟ هل عقب مجيء هاشم إلى مكّة؟ أين جرت حياة ذرّيته من هند؟

– ٢ – هل إنّ هذه الصّلة لبني المطّلب مع يثرب وبشكل غير مباشر مع بني هاشم كانت صلة عرضيّة وطبيعيّة، مثل عديد صلات التّصاهر الّتي كانت تربط بين عديد الجماعات القبليّة في المرحلة القبإسلاميّة، أم أنّها صلة أفرزت صلات أخرى مشابهة لها، وتوسّعت مع الزّمن ونتج عنها تواتر للصّلات مع نفس المجموعة اليثربيّة أو المجموعات القريبة منها، ويمكن إعتبارها دالّة على إنفتاح بدأ أو عقب زمن الإيلاف؟

بديهي أنّ البحث عن التّواتر هو في جوهره بحث عن تاريخ ما للإندماج الإجتماعي وعن الدّلالة التّاريخية.

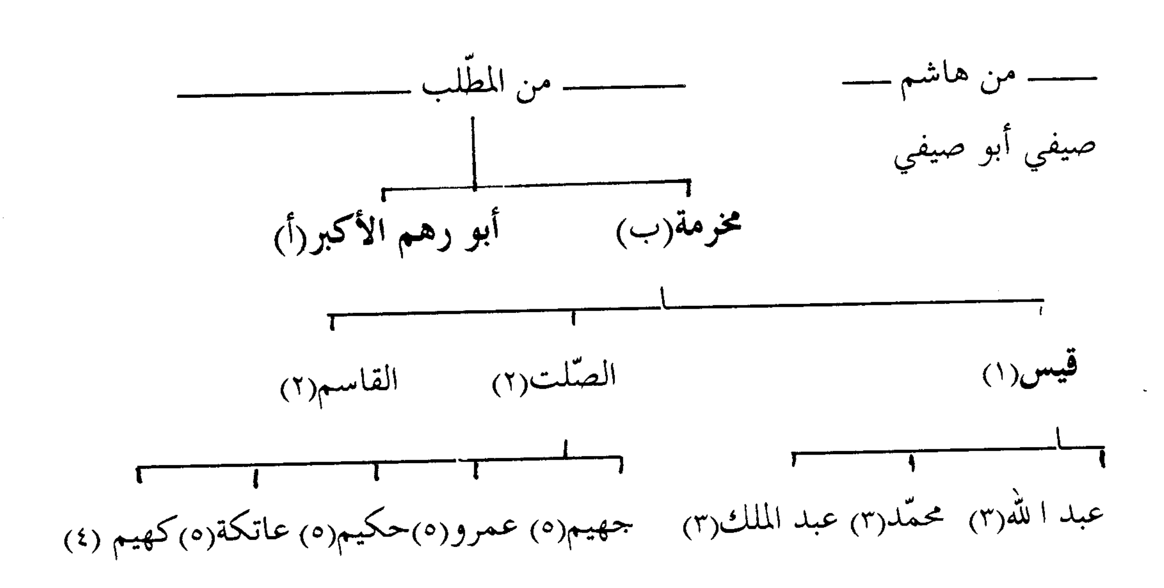
يملي التّحقيق إعادة بناء دقيقة لروابط الأجيال الّتي جرت حياتها التّاريخية بين تاريخ الإيلاف وبين تاريخ الدّعوة الإسلاميّة. رغم الحواجز الكثيرة، بقي في حيّز كتب النّسب والتّراجم ما قد يساعد على إعادة بناء هذه الرّوابط.

من بين ذرّيّة المطّلب يجد **مخرمة بن المطّلب**، وإبنه **قيس بن مخرمة** شيئا من إهتمام الرّواة، ولا شك أنّ الحافز الأصلي لهذا الإهتمام دخول بعض هذه العناصر لدائرة العلم الإسلامي من خلال رواية الحديث على وجه الخصوص. رغم محدوديّة المادّة ذات الصّلاحيّة التّاريخية لهذه التّراجم، الّتي يشغل أصحابها مشاغل علماء الحديث(١٠)، بما توليه من عناية بالمسافة من حياة الرّسول محمّد، وعلى الأدوار في الإسلام الأوّل، ترد أحيانا إشارات ذات قيمة تاريخيّة، وتوفّر الرّواية بعض المرتكزات الصّلبة.

يتردد مثلا في عدد كبير من مصادر التّاريخ والتّراجم، كلام مسند لقيس بن مخرمة يقول أنّه ولد عام الفيل(١١). توفّر هذه المعلومة شكلا من "الضّمان"، وتبقينا في شكل من "المعقوليّة الزّمنيّة". إذا كان **قيس** حفيد المطّلب ولد عام الفيل فيعني ذلك أنّه من جيل الرّسول محمّد، ويعني أنّ **مخرمة** من جيل عبد المطّلب، وأنّ المطّلب من جيل هاشم وهو ما لا يتناقض مع البنية العامّة للنّسب. للأمر أهميّة كبيرة لأنّ من مشاكل أدب النّسب في حالات عديدة، الإيحاء بوجود تزامن بين الشّخصيّات في حين أنّها في الحقيقة شخصيّات عاشت في مراحل متباعدة. لكن، ما دام التّنظيم

والتبويب يعتمد على القرابة، تبقى لكتّاب النّسب حجّتهم على سلامة علمهم، ويبقى للمقاربة التّاريخية أيضا مشاغلها وشروطها.

هند بنت عمرو بن ثعلبة (الخزرج)



(أ) لا تورد المصادر شيئا عن أبي رهم الأكبر، أو عن ذرّيّته، مما يعني أنّ نصف ذرّيّة هند من المطّلب غائبون من مجال الرّواية. كلّ ما يرد أنّ إسمه أنيس وأنّه أخ من الأمومة لأبي صيفي بن هاشم. لاحظنا نفس الفراغ في الإخبار عن أبي صيفي أو صيفي بن هاشم(١٢).

يتأكّد شعورنا بهذا الفراغ من خلال الإبهام المحيط بنسب أحد العناصر الّتي دخلت دائرة التّدوين. ترد إشارة في نسب قريش لمصعب (الّذي لا يحوي فصلا لأبناء رهم ويقول كما رأينا لا عقب له)، في سياق نسب عبّاد بن المطّلب وإبنه مسطح، إشارة لأمّ **مسطح** وينسبها على الشّكل التّالي: "أم مسطح بنت أبي رهم بن عبد المطّلب بن عبد مناف". دخلت هذه الشّخصيّة دائرة الحديث، وخصّص لها إبن حجر ترجمة و كتب:" أمّ مسطح القرشيّة التيميّة، ويقال المطّلبيّة وهي بنت أبي رهم، أنيس، بفتح الهمزة بعدها نون مكسورة، إبن عبد المطّلب بن عبد مناف. "علقت" هذه الشّخصيّة كذلك في المسح المتأخّر الّذي يقوم به إبن قدامة(١٣).

ترد نسبتها في كل الحالات خاطئة، سواء في رواية مصعب أم في رواية إبن حجر، ولا يمكن أن تكون أمّ مسطح بنتا لعبد المطّلب، ولا يمكن أن يكون عبد المطّلب إبنا لعبد مناف. نرجّح أن

يكون هناك تصحيف في "المسودّة الأصليّة" الّتي قد يكون إعتمدها مصعب أو إبن حجر، وأنّ الإسم الأسلم هو: **أم مسطح بنت فلان بن أبي رهم بن المطّلب**.

يتكامل غيابها من دائرة النّسب، والتردد البيّن في معرفة موضعها منه، هل هي تيميّة أم مطّلبيّة، مع الفراغ المحيط بأبي رهم ، وقد يعطي مؤشّرا أوّليّا على أنّ قسما من نسب بني المطّلب المنحدرين من هند غائب من دائرة التّدوين.

بالنّظر لأمثلة كثيرة من إختصار الإخبار على معطيات النّسب الّتي لا تتناقض مع البلاغ المركزي الّذي يعتبر قريشا قبيلة ذات حدود دميّة وجغرافيّة واضحة مع القبائل الأخرى ومع يثرب بوجه خاص، يصبح هذا الفراغ موضوع تساؤل: ألا يكون قسم من أبناء المطّلب، المنحدرين من هند، كانوا أيضا، من العناصر الّتي جرت حياتها التّاريخيّة في دائرة خارج دائرة مكّة، وبالضّرورة في يثرب؟

(**ب**) يتوفّر في المصادر ما يكفي من الإشارات إلى أنّ مخرمة كان من أبرز وجوه بني المطّلب في "الجاهليّة". هل جرت حياته في مكّة؟ إذا نحن إستجمعنا صلاته الزّواجيّة من التّراجم المخصّصة لأبنائه هناك ما يثير الإنتباه وما يوحي بتواتر في الصّلة مع البؤرة اليثربيّة اليمنيّة.

ـ ١ ـ ترد إشارة في المنمّق(١٤) إلى أنّ قيس بن مخرمة(يحمل رقم ١ على شجرة النّسب أعلاه) ينحدر بالأمومة من **إمرأة من أهل خيبر**، مما يعني أنّ مخرمة بعد والده المطّلب قد تزوّج أيضا من محيط يثرب، وهي الصّلة الّتي رصدناها في تناولنا لمصاهرات الجيل الثّاني(١٥).

ـ ٢ ـ يرد بواسطة مصعب(١٦) أنّ إخويه **القاسم** بن مخرمة و **الصّلت** بدورهما ينحدران من **هند بنت معمر بن أميّة من بني بياضة (الخزرج)**، مما يعني أنّ لمخرمة صلة زواجيّة ثانية في يثرب.

ـ ٣ ـ يرد في طبقات إبن سعد(١٧) وفي نسب قريش(١٨) أنّ أبناء قيس بن مخرمة بن المطّلب، ينحدرون بدورهم من أم الحكم(؟) وهي **ودّة بنت عقبة بن رافع بن إمريء القيس بن زيد بن عبد الأشهل (يثرب)**، وأمّها من **قضاعة**، مما يعني أنّ قيس بن مخرمة تزوّج هو أيضا من محيط يثرب.

ـ ٤ ـ يرد في نسب قريش(١٩) أنّ **كهيم** بن الصّلت ينحدر من إمرأة من أهل **خيبر** إسمها **رميمة**.

يمكن حوصلة الصّلات الّتي تبدو متولّدة من زواج المطّلب من هند الخزرجيّة على الشّكل التّالي:

المطّلب ———— زواج من هند بنت عمرو بن ثعلبة (**الخزرج**).

إبنه مخرمة ———— زواج من إمرأة من **أهل خيبر**.

زواج من هند بنت معمر (**بني بياضة، بيثرب**).

قيس بن مخرمة—— تزوّج ودّة بنت عقبة بن رافع بن بن زيد بن **عبد الأشهل (يثرب)**

الصّلت بن مخرمة ———— زواج من رميمة (**من أهل خيبر**).

يمكن بناء إستنتاج أوّليّ: **تدلّ هذه المعطيات على شكل من التّواتر، وتكفي لإستنتاج أوّل بأنّ الصّلة الأولى الّتي بدأت بزواج هند من المطّلب قد إستمرّت وتوسّعت لتشمل الأجيال الموالية المنحدرة منها ومن أبنائها.**

لا ينفي هذه الملاحظة وجود بعض الإستثناءات، بقيت تدلّ على صلة بالأمومة مع فروع تنتمي بشكل واضح لمحيط مكّة منها أنّ أبناء آخرين للصّلت (يحملون رقم ٥ على الشّجرة أعلاه) ينحدرون، يقول مصعب(٢٠)،من فاطمة بنت عبد قيس بن عبد شرحبيل بن هاشم بن عبد مناف بن **عبد الدّار**. تحيل التّسمية لفرع قديم الحضور في مكّة، تنسب له خدمة البيت بعد مرحلة قصي. يبقى الإتّجاه العام هو مصاهرة عائلات معروفة لدينا في النّصوص، منها **بنو بياضة**(٢١) **وبنو عبد الأشهل**(٢٢)، **وينتمون** دون شك لواحات يثرب.

الإستنتاج الثّاني هو أنّ هذا الإنفتاح قد يكون وسيلتنا الوحيدة للعودة لمجتمع الإيلاف. ما يمكن تصوّره أنّ صلة هاشم بيثرب كانت أقدم زمنا من صلة المطّلب بها، وفي مرحلة عقبت دعوة هاشم للتّجارة أصبح للمطلب صلة بهذه الأوساط. بدأ الإنفتاح في شكل إنفتاح على الدّائرة الدّميّة القريبة من هاشم (الزّواج من هند)، وهو أمر معمول به كما ذكرنا ويدخل في ذهنيّة العصر، ثمّ تواصل في شكل إنفتاح أكثر إتّساعا شمل الأوساط القبليّة والعشائريّة الّتي كان هاشم منفتحا عليها . معنى ذلك أنّ صلات أبناء المطّلب يمكن قراءتها كنتيجة لإنفتاح أصلي بدأ بزواج المطّلب بهند.

بقيت العودة للمستوى الثّاني من السؤال: ما درجة هذا الإرتباط بيثرب؟ هل هو مجرّد تقارب دمّي أو أنّه يعكس حياة إجتماعيّة جرت في واقع الأمر في يثرب؟

تملي هذه الأسئلة وجوب توسيع دائرة السّبر، لكن أين؟ كتب التّاريخ العام والسّير الّتي وإن لم تخبر بشكل مباشر فهي في حالات كثيرة تخبر من خلال فراغاتها. ما يثير الملاحظة هو **غياب أبناء مخرمة من وقائع التاريخ المكّي** ومن المراحل الأولى للتّاريخ الإسلامي كما تعكسها المصادر الأساسيّة للسّيرة.

– لا يرد ذكر لقيس بن مخرمة في سيرة إبن هشام إلاّ بإشارة واحدة ،سبق إستثمارها، يقول أنّه ولد عام الفيل، في السّنة الّتي ولد فيها الرّسول محمّد(٢٣)، وإشارة أخرى له في مقاسم خيبر حين أعطى الرّسول محمّد " للصّلت بن مخرمة وإبنيه مئة وسق، للصّلت منها أربعون وسقا، ولأبي نبقة خمسين وسقا،ولركانة بن عبد يزيد خمسون وسقا، ولقيس بن مخرمة ثلاثون وسقا، ولأبي القاسم بن مخرمة أربعون وسقا(٢٤). يغيب ذكره من قسم السّيرة من أنساب الأشراف ومن تاريخ الطّبري إلاّ من خلال نفس الإشارة لأنّه ولد عام الفيل(٢٥).

– لا تختلف حالة **الصّلت بن مخرمة** أو **القاسم بن مخرمة** عن حالة أخيهما قيس إذ لا ترد أي إشارة لهما في أقسام السّيرة من أنساب الأشراف للبلاذري وتاريخ الطبري(٢٦). ترد إشارة واحدة للصّلت في مقاسم خيبر وفقط في سيرة إبن هشام(٢٧).

– تغيب كذلك كلّ إشارة لأدوار تاريخية لعبها الأبناء الثّلاث لمخرمة بن نوفل (قيس والصّلت والقاسم) من مغازي الواقدي، بإستثناء إشارة واحدة لهم في مقاسم خيبر(٢٨). تغيب أي إشارة لأبنين من أبناء قيس هما عبد ا لله وعبد الملك، ولا ترد إلاّ إشارة واحدة لـ**محمّد بن قيس** كراوية لأخبار تتصل بالمرحلة المدنيّة من الدّعوة(٢٩). لا يرد ذكر للعدد الأكبر من أبناء الصّلت بن مخرمة (عمرو، حكيم، كهيم وعاتكة)، ولا ترد إلاّ إشارة لجهيم في الواقعة المتّصلة برؤية بالرّؤيا قبل بدر تنذر بهزيمة قريش(٣٠)، وهي الرّواية المتداولة في مصادر عديدة، ومن الصّعب أن نرى فيها حجة على إرتباط كبير بمكّة بل فيها ربّما ما يوحي بعكس ذلك.

– تغيب أي إشارة لمخرمة ولأبنائه من "الأدب الإخباري" الّذي تمثّله بالدّرجة الأولى آثار إبن حبيب. بإستثناء الإشارة للصّلة بالأمومة بعشائر يثرب(٣١)، وهي المعلومة الّتي تمّ إستثمارها في إعادة بناء النّسب. لا تتردد إلاّ الإشارة لرؤيا جهيم بن الصّلت قبل بدر(٣٢). يخلو كتاب المعارف لإبن قتيبة أيضا من كلّ معلومة عن سيرة مخرمة، بإستثناء إشارة عابرة إلى أنّه من أبناء المطّلب، وإشارة لقيس من ضمن المؤلّفة قلوبهم (٣٣)، أو إلى أنّ قيس كان خيّاطا، لكن لا يخبرنا النّص عن

المكان الّذي مارس فيه مهنة الخياطـة(٣٤). لا ترد أي إشارة لأي أدوار لأبناء الصّلت، ولأبناء قيس الّذين حفظهم النّسب العام.

أمّا في كتب التّراجم والطّبقات، فرغم أنّ المسألة المطروحة هنا تتقاطع مع مشاغل المحدّثين بإعتبار أنّ من أكبر مشاغلهم تحديد درجة قرب أو بعد الفرد من دائرة الإسلام الأوّل، فإنّ البعض من تآليفها الجامعة لا يرد فيها ما يتناقض مع المعطيات اللاإراديّة لكتب السّير، وتشهد هي أيضا على هذا الفراغ في حضور العناصر المنحدرة من مخرمة في المراحل الأولى من الدّعوة الإسلاميّة.

تغيب بشأن قيس بن مخرمة كلّ إشارة لدور تاريخي محدد في المرحلة المبكّرة من الدّعوة الإسلاميّة. ترد فقط إشارة إلى أنّه ولد عام الفيل، وإلى أنّه من المؤلّفة قلوبهم(٣٥). تغيب ترجمة للقاسم في تهذيب التهذيب، في حين ترد له ترجمة مختصرة في الإصابة يؤكّد فيها إبن حجر على أنّه أخ لقيس وللصّلت ويقول:"ذكره إبن إسحاق فيمن قسم له النبيّ"، مما يحيل من جديد على مقاسم خيبر(٣٦).

تغيب **للصّلت** كذلك ترجمة من تهذيب التّهذيب، وترد له ترجمة مختصرة في الإصابة(٣٧) فيها إشارة إلى أنّه كان ممن أطعمه الرّسول من أموال خيبر. لا تحوي التّراجم المتأخّرة إلاّ شكلا من الإستعادة والتبويب للمعطيات الّتي تضمّنتها السّير الأولى. يجمع إبن قدامة أبناء مخرمة في فصل واحد ويقول قيس، أحد المؤلّفة قلوبهم، والقاسم بن مخرمة أطعمه الرّسول من أموال خيبر خمسين وسقا(٣٨).

إنطلاقا من كلّ هذه المعطيات المتّصلة بالنّسب من ناحية وبالتّاريخ من ناحية أخرى ينفتح الإحتمال على أنّ هذه العناصر، تماما مثل العناصر الهاشميّة المنحدرة بالأمومة من أمّهات يثربيّات، جرت أقسام قد تكون واسعة من حياتهم التّاريخية في محيط يثرب.

ما أهمّيّة هذه النتيجة؟

تمثّل مسعانا في مقاربة التّاريخ الإجتماعي من خلال الصّلات بالأمومة بغاية إختراق البلاغات العامة للنّسب. تقرّ كتب التاريخ والنّسب أنّ أوثق صلات بني هاشم كانت مع المطّلب، وتسوق جملة من"المبررات،" من أشهرها ما يسند للمطّلب من دور في إستجلاب عبد المطّلب من

يثرب(٣٩)، ومساندة بني المطّلب للهاشميين في مكّة(٤٠) وصولا لبعض الأحاديث المنسوبة للرّسول تقول بفضل بني المطّلب عن غيرهم من سائر قريش(٤١). لا تتعلّق هذه الحجج في النّهاية إلاّ بمراحل متأخّرة وتعكس شكلا من المساندة المبكّرة للدّعوة الإسلاميّة في مكّة، ونتيجة لذلك يبقى هناك فراغ في فهم تاريخ هذه الصّلة بين المطّلب وهاشم في المراحل السّابقة، أي قبل دور المطّلب في إستجلاب عبد المطّلب لمكّة.

تجعل معطيات النّسب العامّة من هاشم والمطّلب إخوين ينحدران من عبد مناف، لكنّها تفرز بالمناسبة تناقضا كبيرا. إذا أخذنا بهذا المعطى كمعطى تاريخي صحيح يصبح من العسير تصوّر حقيقة تاريخيّة للرّوايات الأخرى : إذا كان المطّلب أخا لهاشم فيعني ذلك أنّه يتساوى في القرابة من هاشم مع نوفل وعبد شمس، ونتيجة لذلك يغيب تاريخ هذه الصّلة الوطيدة بين بني المطّلب وبني هاشم. بقي في هذه الرّوايات ما يدلّ، رغم كلّ شيء على إصطناع العلاقة الأصليّة بالأبوّة.

أقصى ما يمكن إستنباطه من رواية الإيلاف أنّ سياق الصّلة كان التّجارة، لكن تبقى الصّورة منقوصة وحاملة لتناقض كبير،كنّا عبّرنا عنه في موضع آخر: إذا كانت الفروع أو العائلات متساوية في مستوى المبادرة بالتّجارة لماذا لا يتمّ إنفتاح لكلّ الفروع على بعضها كإنعكاس لعلاقات التّضامن بينها؟ صلة المطّلب بهاشم تبدو صلة خصوصيّة ولا يمكن تأويلها فقط بمعطى التّجارة، إنّها نتيجة لإندماج إجتماعي مع هاشم لم يشمل بقيّة الفروع. يمكن التّوقّف في بعض الدّقائق الأخرى الّتي توحي بخلل كبير في رواية الإيلاف: نلاحظ أنّ المطّلب الّذي تنسب له رواية الإيلاف فتح الوجهة مع اليمن الجغرافي، يغيب من صلاته ما يوحي بأهمّيّة هذه الوجهة في حياته. يمكن للمعطيات السّابقة المتّصلة بالتّصاهر مع نفس الأوساط القبليّة أن تملأ هذا الفراغ وأن تساعدنا على تجاوز هذه التّناقضات.

إستنتجنا من خلال دراسة الصّلات التّصاهريّة للمطّلب أنّها تعكس إندماجا في الوسط القيسي القريب من دائرة مكّة، لا يختلف في ذلك عن بقيّة العائلات الّتي ينسب لها دور الصّدارة في الإيلاف (عبد شمس ونوفل). لذلك يمكن تأويل صلته مع الدّائرة الهاشميّة اليمنيّة على أنّها أمر **مستحدث وإستثنائيّ**، ولذلك أيضا يمكن تأويلها على أنّها تعكس شكلا من الإنفتاح على هذه الدّائرة.

عرفت هذه الصّلة **تواترا** وترسّخا تشهد عليه مصاهرات الأشخاص المنحدرين من المطّلب ومن هند بنت عمرو بن ثعلبة. لذلك يمكن تأويلها على أنّها تحوّلت من أمر إستثنائيّ إلى إنفتاح حقيقي، وهي عبارة عن توجّه ترسّخت بمقتضاه الصّلة بين قسم من عائلة المطلب مع الأوساط الهاشميّة اليمنيّة. سوف نتناول بشكل دقيق مظهرا ثانيا لهذا التّواصل من خلال صلة ثانية تعمّقت تاريخيا بين بني المطّلب وبني هاشم(٤٢).

يصبح السّياق التّاريخي "المعقول" هو أن يكون هاشم دعا للتّجارة، في زمن كانت يثرب ووادي القرى ومن ثمّة بلاد الشّام وفلسطين تمثّل الوجهة الجديدة للتّجارة، وأنّ المطّلب كان من بين أكثر الأفراد إستجابة لدعوته، وكان الأفق الإقتصادي التّاريخي أفقا دافعا ومساعدا على نماء هذه الصّلات. في هذا السّياق إنعكست إرادة المطّلب في شكل مصاهرة في نفس الوسط العشائريّ الذّي صاهره هاشم وأصبحت عائلة المطّلب ـ في زمن ما بعد هاشم ـ عائلة تشبه في بنيتها عائلة هاشم: موزّعة بين مكّة ويثرب.

دون هذا لا نرى أي سياق آخر معقول تاريخيّا لتوسّع صلات المطّلب وأبنائه المنحدرين من هند مع بني هاشم ومع القبائل المنتمية لدائرة يثرب. من البديهيّ أنّنا إذا نقلنا هذا الإستنتاج للمستوى العام يمكننا أن نرى في هذا إطلالة ولو محدودة على تاريخ الإندماج الإجتماعيّ. بقيت كتب النّسب عاكسة لجانب من الحقيقة بذكرها لأسماء هؤلاء الأشخاص في حين سكتت الرّواية التّاريخيّة على بعض تلك الجوانب لأنّ فيها ما يمثّل تاريخيا، وما قد يدفع للتّساؤل عن حقيقة البنى العامّة الّتي تؤرّخ للإنتماء الجغرافي والتّاريخي للأفراد.

ـ ٢ ـ ذرّيّة عبد العزّى بن رياح من أميمة بنت عبد ودّ بن عديّ (بنوسلامان، من قضاعة):

تتفق مصادر النّسب على تقاطع ثان بين بني هاشم وبين بني عديّ بن كعب، وهم إحدى عشائر مكّة الّتي يجمعها النّسب في قريش، يمثّله زواج **عبد العزّي بن رياح** بن قرط من **أميمة بنت عبد ودّ**، إحدى نساء هاشم. يؤكّد مصعب(٤٣) الزّبيريّ بشكل واضح وجود هذا التّقاطع بالقول أنّ إبنها **نفيل بن عبد العزّى**، هو أخ من الأمومة **لنضلة بن هاشم**. يؤكّد إبن الكلبيّ(٤٤). هذه المعلومة، كما يؤكّدها إبن حبيب و وإبن حزم(٤٥).

يدفع وجود هذه الصّلة لطرح نفس التّساؤلات السابقة: متى وكيف وقد رأينا أن العناصر المنحدرة من أميمة بالأبوّة من هاشم قد لا تكون لها في الواقع إلاّ صلة محدودة بالوسط المكّي؟ ما هو سياق هذه الصّلة ؟ ما هي دلالاتها على الإندماج؟

عبد العزّى بن رياح؟

لا نجد أيّ معلومة تاريخية عن عبد العزّي بن رياح، إذا ما إستثنينا الرّبط النّسبيّ العام بقريش: عبد العزّى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدّيّ بن كعب بن لؤيّ بن غالب. لا ترد أي معلومة بشأنه، وكلّ ما حفظته المصادر هو أسماء لبعض الزّوجات والأبناء، وأنّ من زوجاته أميمة القضاعيّة، لكن مع هذا لا ترد أي إشارة تمكّننا من التّأريخ لهذه الصّلة بشكل دقيق وتعرّفنا إن كان ذلك بعد زواجها من هاشم أم قبله، وفي أي مكان جرت الحياة التّاريخية لعبد العزى بن رياح.

إلى جانب الصّلة الّتي تتمثّل في الزّواج من أميمة القضاعيّة، حفظ له مصعب إسم زوجة أخرى لعبد العزّى بن رياح تنتمي **لبني الحارث بن فهر**، ومنها ينحدر ذرّيّة آخرون منهم عامر بن عبد العزّى و إمرأة إسمها **نعم**، لكن يغيب ما يوضّح سيرتهم من المصادر(٤٦).

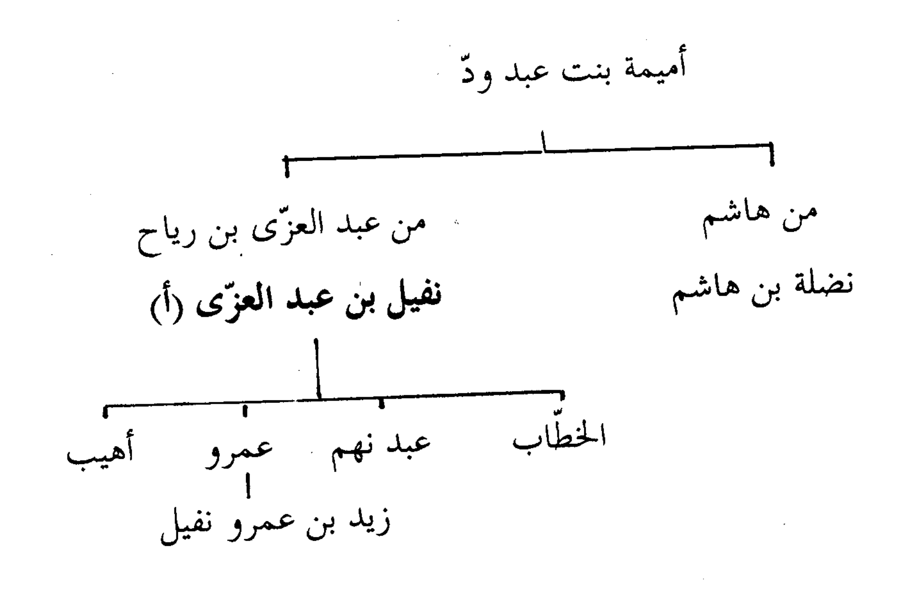
ذرّيّة عبد العزّى بن رياح:

رغم المحدوديّة الدّائمة للإخبار عن هذه المراحل المغمورة من تاريخ الجماعات البشريّة في الحجاز، حفظت المصادر بعض الإشارات الّتي تتيح إستطلاع حياة ذرّيّته ومنهم خاصة إبنه **نفيل بن عبد العزّى**، الّذي ينحدر بالأمومة من أميمة القضاعيّة، والّذي هو أخ من الأمومة لبعض أبناء

هاشم. لا شك أنّ من العناصر المساعدة على وصول شيء من الإخبار التّاريخي هو إقترابنا التدريجي من دائرة التاريخ الإسلامي، و إقترابنا على وجه الخصوص من دائرة نسب عمر بن الخطّاب الذّي ينحدر من سلالة نفيل بن عبد العزّى بن رياح. يشبه هذا الوضع كثيرا ما رأيناه في شأن أسد بن هاشم الّذي لم يدخل دائرة الإخبار إلاّ بدخوله في دائرة نسب عليّ بن أبي طالب.

يمكن إستجماع بعض أخبار نفيل، أو أخبار بعض أبنائه (أي أحفاد أميمة). يقول مصعب أنّ من أبناء نفيل بن عبد العزّى: **الخطّاب** بن نفيل، و**عبد نهم** بن نفيل، و**عمرو** بن نفيل، و**أهيب** بن نفيل(٤٧). يؤكّد إبن الكلبيّ (٤٨) هذه المعطيات، ورغم أنّه يبدي تركيزا أكبر على ذريّة الخطّاب الذّين منهم ينحدر عمر فإنّه يذكر ثلاثة من الأفراد الّذين تسوقهم رواية مصعب: الخطّاب بن نفيل، وعبد نهم، وزيد بن عمرو بن نفيل، ويغيب من روايته **أهيب**. تزداد المعطيات إنحسارا في رواية إبن حزم حين يختصر على ذكر الخطّاب وعمرو ويسقط عبد نهم وأهيب(٤٩).

أكمل المعطيات يتضمّنها نصّ مصعب، ويمكن تشجيرها على النّحو الآتي:



(أ) تشير رواية من أدب إبن الكلبي، منبثّة في مصادر كثيرة، إلى دور لنفيل بن عبد العزّى في واقعة المنافرة بين عبد المطّلب وبين حرب بن أميّة، ورغم إختلافها في المستوى الجزئيّ، يشار له كحكم في هذه المنافرة(٥٠). مهما كان إحترازنا من مدى صدق الرّواية ـــ بالنّظر لإمكانيّة أن يكون الإخبار بهذا الشّكل قد تبلور في التّأليف المتأخّر في شكل إفراز أدبيّ يصوّر العلاقة بين بني هاشم وبني أميّة على خلفيّة صراعات متأخّرة بدورها ـ يبقى في الرّواية ما يدل على شيء من الرّفعة

الإجتماعيّة لنفيل. إذا كانت الذّاكرة المتأخّرة أو الأدب الدّعائي قد إتّخذه كرمز لهذا الدّور، يمكن أن نرى في ذلك ـ ولو بهذا الشّكل الإيحائي فقط ـ عنصرا تاريخيّا مقبولا يتمثّل في أنّ نفيلا قد يكون ملأ، في مرحلة ما، دور الحكم، مما يشهد له بشيء من الرّفعة الإجتماعيّة.

هذا ما تؤكّده في النّهاية رواية في أدب إبن حبيب عندما يسوق إسم **نفيل بن عبد العزّى** ضمن قائمة الحكماء من قريش(٥١) وهي المعلومة الّتي يؤكّدها مصعب(٥٢)، وتؤكّدها بعض المصادر الأدبيّة العامّة حين تسوق إسم نفيل ضمن من كانوا يحكّمون وينفّرون بالأسجاع(٥٣). إذا كان لنفيل بن عبد العزّى شيء من الرّفعة الإجتماعيّة في المجتمع القرشي، لا بدّ من وجود سبب ما لهذه الإنفراديّة.

هل يعكس ذلك تميّزا بعلم ما؟

يغيب ما يدلّ على شيء مستحدث. فالعلم المنسوب لنفيل يوحي بإنتماء لدائرة العلم "القبليّ" التّقليديّ، وتغيب منه آثار إنفتاح على أفق جديد. عرف العالم القبلي ومنذ أزمنة قديمة حكّاما يسجعون، توقّف الجاحظ عندهم طويلا، وقيّم حكمتهم ورصد أسماءهم وذكر منهم **نفيلا** هذا **وحازي جهينة، وعزّى سلمة، وضمرة بن ضمرة، وهرم بن قطبة، والأقرع بن حابس، و ربيعة بن حذار**، وألحق بهم ـ مثل كلّ النّصوص الّتي أثارت دورهم ـ أسماء شخصيّات أسطوريّة مثل شق وسطيح.

تنسب لنفيل أيضا دراية بالنّسب، مما يوحي من جديد بإنتمائه لدائرة "العلم التّقليدي"، وربّما يكون عمر بن الخطّاب قد ورث عنه نصيبا من هذا العلم. تقول رواية في الجاحظ(عن إسحاق بن يحي بن طلحة؟): ثلاثة كانوا أصحاب نسب: عمر بن الخطّاب رحمه الله، أخذ ذلك عن الخطّاب، وكان كثيرا ما يقول: سمعت ذلك من الخطّاب، ولم أسمع ذلك من الخطّاب، والخطّاب بن نفيل، ونفيل بن عبد العزّى.(٥٤).

ما يمكن الإحتفاظ به لا يتجاوز المستوى العام: نفيل بن عبد العزّى كان وجها بارزا من وجوه المجتمع المكّي.

ماذا عن أثر هذه الصّلة بالأمومة والقرب من دائرة بني هاشم؟

إذا عدنا من جديد لمستوى صلات القرابة، وتساءلنا نفس الأسئلة الّتي كنّا طرحناها في حالة بني المطّلب عن التّوسّع أو التّواتر لصلات مع نفس هذا الوسط الأمومي نلاحظ أنّ صلات نفيل

– خلافا لكلّ توقّع – لا تعكس "إنفتاحا" مثلما كان الحال في ذرّيّة المطّلب، على تلك الأوساط القبليّة التي كانت لهاشم بها صلات أكيدة.

يحفظ مصعب الزّبيريّ(٥٥) صلتين زواجيّتين لنفيل بن عبد العزّى: الأولى من **حيّة بنت جابر** بن أبي حبيب، من **بني فهم**، والثّانية من **قلابة بنت أبي الإصبع** الشّاعر، من **بني عدوان**. ترد إشارة بواسطة إبن حبيب"(٥٦) لصلة زواجيّة لنفيل من إمرأة حبشيّة إسمها حيّة تقول الرّواية، منها ينحدر الخطّاب بن نفيل، لكن ربّما لا يتعدى الأمر أنّها المرأة الفهميّة الّتي تشير إليها رواية مصعب لأنّ إبن حبيب يشير لأنّها كانت أمة لـ جابر بن أبي حبيب الفهمي، مما يقينا في حدود الصّلة مع بني فهم.

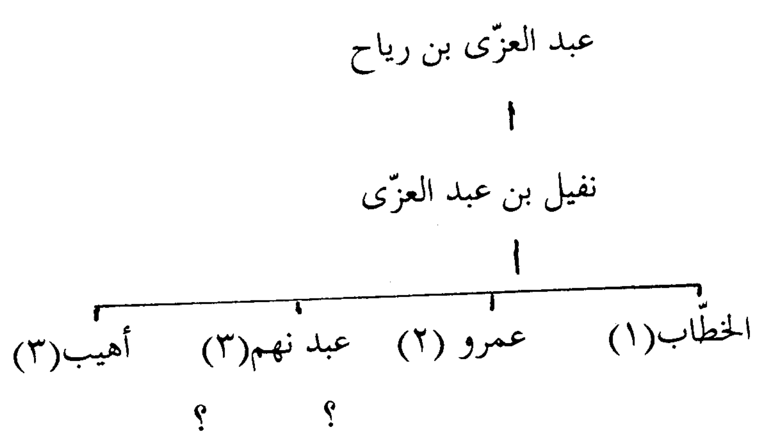
على أيّ وسط قبليّ أو عشائريّ تحيل هذه التّسميات الواردة في مصاهرات نفيل؟

قبيلتا فهم وعدوان من قيس عيلان(٥٧) هما، بلغة النّسب، أخوان، يقول إبن الكلبيّ: "وولد عمرو بن قيس بن عيلان: **الحارث**، وهو عدوان عدا على أخيه فهم فقتله، **وفهما**"، مما قد يعني أنّ الرّابطة تعود لأزمنة قديمة.

هناك في تاريخ هذه الجماعات ما يدلّ على إستقرار وتحرّك في محيط مكّة والحجاز الجنوبي منذ أزمنة قديمة فيما يبدو. يقول إبن قتيبة(٥٨):" أمّا عدوان فمن بطونهم: بنوخارجة، بنو وابش، بنو يشكر، بنو عوف، الدّرعاء ، بنو رهم، بنو ناج ومنهم الخلج فيما يقال." يتعلّق الأمر بجماعات لها حضور قوي في وقائع تاريخ الحجاز الجنوبيّ. يضيف إبن قتيبة:"... وعدوان أنزلوا ثقيفا الطّائف وكانت كثيرة سادة فتفرقوا ببغي بعضهم على بعض". يؤكّد إبن حبيب هذا الحضور عندما يسند لبني فهم وعدوان مرحلة من مراحل خدمة البيت وتولّيهم الحجابة. يبقى من العسير التزمين الدقيق لهذا الدّور لكنّ إبن حبيب يقول أنّه كان بعد صراع مع إياد، ويعطي التّسلسل التّالي لخدمة البيت: جرهم – إياد – فهم وعدوان – خزاعة – قصي، أي قريش(٥٩). يرد أيضا أنّ إليهم ينتمي **عامر بن الظّرب العدواني** حكم العرب الشّهير، وإليهم ينتمي **أبوسيّارة**، شخص يتردد إسمه في مصادر كثيرة، كان يفيض بالنّاس(٦٠). يشار لدور حثيث لبني فهم وعدوان في حروب الفجار(٦١).

صلات تصاهر مع هذا الوسط القبلي لا يمكن أن تدلّ إذا إلاّ على شكل من "تجذّر" نفيل بن عبد العزّى في الوسط القبلي الحجازي الجنوبي القريب من دائرة مكّة، ولا شكّ أنّ هذه الصّلات

في جوهرها الإجتماعي التّاريخي هي صلات مع عشائر عريقـة ونـافذة في المجتمـع المكّـي، وهـو مـا تعكسه الرّواية من خلال إثارة دورهم في الحجابة، حجابة البيت المكّي.
هل يمكن رصد تغيّر ما حدث في سلوك الجيل الموالي، أي في مستوى أبناء نفيل؟
تضمّ الشّجرة النّسبيّة أربعة أبناء لنفيل بن عبد العزّى:



الخطّاب وعمرو:

في مستوى النّسب حفظت كتب النّسب للخطّاب وأخيه عمرو صلات تصاهرهم:
الخطّاب بن نفيل تزوّج:

- حنتمة بنت هاشم بن المغيرة بن عبد الله بن مخزوم "**قريش**"(٦٢)
- أسماء بنت وهب بن حبيب بن الحارث (**أسد خزيمة،هذيل**)(٦٣)

عمرو بن نفيل تزوّج:

- أرملة والده (حيّة بنت جابر بن أبي حبيب، **فهم**)(٦٤)، ومنها ينحدر زيد بن عمرو بن نفيل.

من الواضح أنّ صلات التّصاهر هذه ـ رغم أنّها تختصر في الواقع على حالة عمرو والخطّاب ـ تعكس من جديد تجذّرا في الوسط القبلي الحجازي الجنوبي القريـب مـن دائـرة مكّـة، وهـو مـا لا يتناقض مع حياة عبد العزّى بن رياح ولا مع ملامح نفيل. لا يتناقض هذا أيضـا مـع مـا وصلنـا في سياق الإخبار التّاريخي العام: ترد إشارات عديدة في المصادر تثبت إرتبـاط الخطّـاب بمحيـط مكّـة،

وترد عدّة إشارات في المصادر لحلفاء للخطّاب يتوزّعون على أوساط قبليّة مختلفة عرفت بقربها من دائرة قريش. يرد في ثلاث تراجم من تراجم إبن سعد للبدريين من المهاجرين أنّهم كانوا حلفاء للخطّاب بن نفيل. يرد أنّ عامر بن ربيعة بن مالك (من جديلة أسد)، كان حليفا للخطّاب، ويقول إبن سعد:"كان الخطّاب لـمّا حالفه عامر بن ربيعة تبنّاه وإدّعاه إليه"، وهاجر إلى الحبشة، وهاجر إلى يثرب مما يعني أنّه عنصر مكّي. يرد أنّ واقد بن عبد مناة (من ثعلبة بن يربع، من تميم) كان أيضا حليفا للخطّاب، أسلم مبكّرا وهاجر مما يعني أيضا أصوله المكّيّة. يرد أنّ خولى بن أبي خولى (من مذحج) كان حليفا للخطّاب بن نفيل(٦٥).

(٢) يبدو الإخبار قليلا عن **عمرو**، لكن ترد إشارة هامّة إلى أنّ رآسة بني عديّ في الجاهليّة كانت في زمن ما لعمرو بن نفيل، وأنّه كان مقتيّا تزوّج إمرأة أبيه. كلّ هذه مؤشّرات إضافيّة تدل على إرتباط الخطّاب وأخيه عمرو بالأفق المكّي(٦٦).

عبد نهم وأهيب:

(٣) لكن ما يلاحظ بالمقابل، وما قد يدفع لإدخال شيء من النّسبيّة على هذه الأحكام أنّ المصادر، بقدر ما توجّه من إهتمام للخطّاب ولعمرو ولصلاتهم التّصاهريّة، يغيب إخبارها عن **عبد نهم وأهيب**. عن عبد نهم بن نفيل، يقول مصعب أنّه لا عقب له، وأنّه مات في الفجار، لكن لا يمكن بالمتاح من المعلومات متابعة هذا الدّور في حروب الفجار. تختصر الإشارة لأهيب أيضا على القول أنّه عقب له. **الحالة تبدو شبيهة بحالات أخرى سابقة مثل حالة إمتدادات بني هاشم في يثرب أو حالة أبي رهم من بني المطّلب، ويبقى هذا الفراغ موضوع تساؤل وبحث**. هل كانوا من العناصر الّتي تطوّرت خارج الفضاء المكّي؟ هل كانوا من العناصر الّتي جرت حياتها التّاريخيّة في محيط يثرب وبلاد الشّام؟

ما يثير الإنتباه أن الرّواية تنسب لأبي رهم دورا في إعادة تركة هاشم ومتاعه من "بلاد الشّام(؟)"، لكنّها تقول أبو رهم بن عبد العزّى بن أبي قيس (البلاذريّ، أنساب الأشراف). هل هو إستعمال لإسم كان من المعلوم أنّ صلته بالشّام كانت قويّة؟

للسؤال ما يبرره من المؤشّرات.

ـ يكتب إبن حجر(٦٧) ترجمة لشخص إسمه رهم العدويّ، دخل دائرة الحديث، ويقول أنّه إبن عم عمر بن الخطّاب، ولا يذكر له أبا أو صلة دقيقة ببني نفيل، لكن تثير ترجمته المقتضبة دورا له في محيط زيد بن الخطاب في فتوح اليمامة، وترد له أبيات في رثاء زيد بن الخطّاب. ألا يمكننا أن نرى في هذا إمكانيّة لأن يكون من المنحدرين من عبد رهم؟. لا ترد له ترجمة في تهذيب التّهذيب أو في الجرح والتعديل للرّازي وتبقى المسألة مفتوحة لمزيد من التّقصّي.

ـ تتضمّن حياة **أحفاد نفيل بن عبد العزّى**، أي العناصر المنحدرة من الخطّاب بن نفيل وعمرو بن نفيل(وهي العناصر الوحيدة الّتي يمكن متابعة التّقصّي بشأنها) ما يدعم التفكير في هذا الإتّجاه. ما يثير الملاحظة هو شكل من العودة القويّة للصّلة مع يثرب وبني هاشم وخزاعة أي ذلك الوسط الّذي كان يمثّل ما يشبه البؤرة المقابلة للصّلات العاديّة لبقية فروع مكّة مع عشائر الحجاز.

ـ أ ـ أبناء الخطّاب بن نفيل:

الخطّاب بن نفيل

عمر(١) زيد(٢) صفيّة(٣) أميمة(٤)

(١) عمر:

يثير الملاحظة أنّ المصادر بشكل عام، لا تتوقف كثيرا حول الصّلات التصاهريّة أو الزّواجية لعمر. لا أدلّ على ذلك من أنّ "تاريخ عمر بن الخطّاب" لإبن الجوزي، ورغم ما يوحي به العنوان من دقّة عن "سيرة عمر"، ليس في الحقيقة أكثر من سيرة منقّاة من جانب هام من إمتدادات النّسب. تستقطب الصّلة بالدّعوة والدّور فيها القسم الأكبر من عناصر التّرجمة: تبيّن أنّه كان عنصرا مكّيّا غارقا في الوثنيّة، وهو البيان الممهّد للقول أنه أسلم، ثمّ تقول أنّه هاجر إلى المدينة، بمعنى إتّجه نحو دار هجرة مختلفة عن الوسط المكّي وبعيدة عنه إلخ ...نتيجة لذلك، تصبح إثارة الصّلات الدمّيّة مع عائلات وقبائل يثربيّة ـ تماما مثلما كان الأمر في حالات سابقة ـ متنافرة بالتأكيد مع هذا البيان العام. الإخبار عن هذه الصّلات يدخل النّسبيّة التّاريخية والإجتماعيّة على حدث الهجرة، الّذي يجب، من منظور الأدب التّاريخي العربي الإسلامي وبكلّ روافده، المحافظة عليه كفاتحة لعصر جديد في حياة الأفراد. إنّ نفس المصادر الّتي تبدي شحّا كبيرا في مستوى صلات النّسب ـ رغم ما يسند لهذا المستوى من أهمّيّة في السّياق الثقافي العام ـ تتوقّف طويلا في

مسألة ضبط التاريخ الدقيق الّذي تمّ فيه إنتقال فرد ما إلى يثرب(٦٩). كان التمييز بين مهاجرين وأنصار أساسا ومنطلقا لتوزيع العناصر البشريّة الّتي ساهمت في وقائع الإسلام الأوّل. لكن يكتسب هذا الفراغ شيئا من الدّلالة حينما يذكّرنا بنفس الفراغ الّذي كان إعترضنا في تراجم بعض العناصر الأخرى. وهل من فائدة للتّذكير بأنّ الإخبار عن النّسب، لا يقع خارج دائرة الإخبار التّاريخي، ولا يمثّل معطى تقنيّا بعيدا عن بيانات الرّواية التّاريخية العاديّة، وأنّ إتّجاه الرّواية هو سدّ المنافذ أمام أي تاريخ للإندماج الإجتماعي؟(٦٨)

نظر لكلّ هذه الأسباب لا ترد الإشارات للصّلات التّصاهريّة أو الزّواجيّة إلاّ بشكل لا إرادي في سياق ذكر أمومة أبناء عمر بن الخطّاب . من خلال هذه الإشارات الواردة في نسب قريش لمصعب الزّبيريّ وفي تراجم إبن سعد بشكل خاص يمكن إعادة بناء الصّلات الزّواجيّة لعمر بن الخطّاب(٧٠):

- زينب بنت مضعون بن حبيب بن وهب بن حذافة بن جمح (**"قريش"**)
  (أمّ عبد الله وحفصة وعبد الرّحمان الأكبر).
- أمّ كلثوم بنت عليّ بن أبي طالب/**هاشميّة** (**أمّ زيد بن عمر و رقيّة**).
- أمّ كلثوم بنت جرول بن مالك بن المسيّب (**خزاعة**)
- **جميلة** بنت ثابت (وهو أبو الأقلح) بن عصمة بن مالك بن أميّة بن ضبيعة، من بني عمرو بن عوف (**الأوس، يثرب**). يكتب إبن سعد في ترجمة عمر، وبإسناد، أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم غيّر إسم أمّ عاصم بن عمر وكان إسمها **عاصية،** قال: بل أنت جميلة. تنحدر جميلة **بالأمومة** من الشّموس بنت أبي عامر. رجّحنا أنّ جدّتها الشّموس هذه تنحدر من **عبد عمرو بن صيفي بن هاشم،** السّلالة الثّانية لهاشم في يثرب(٧١).
- **سعيدة بنت رافع** بن عبيد بن عمرو بن عبيد بن أميّة بن زيد، من بني عمرو بن عوف(**الخزرج، يثرب**).
- لهيّة، أم ولد.
- فكيهة، أمّ ولد.
- عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل، أمّها من **خزاعة**(٧٢).

- أمّ حكيم بنت الحارث بن هشام بن المغيرة (**"قريش"**).

تعود هذه الصّلات أو قسم منها للمرحلة القبإسلاميّة بإعتبار أنّ عمرا ولد بعد الفجار ببضع سنوات، وأنّ من أبنائه من شارك في وقائع الدّعوة الإسلاميّة(٧٣)، وفيها ما يكفي للتّدليل على أنّ جلّ الصّلات كانت في إتّجاه عائلات أو أوساط يثربيّة أو خزاعيّة، أي في ذلك الوسط الّذي له تقاطع قديم مع نسب بني نفيل.

يتأكّد هذا الإتّجاه نحو أوساط قبليّة معروفة من خلال بعض الصّلات التصاهريّة لذرّيّة عمر، لكن تتطلّب متابعتها فحصا مستقلاّ، وقد تتّصل نتائجها بمراحل تاريخيّة لاحقة(٧٤).

(٢) **زيد بن الخطّاب** : بالنّظر لما سبق يصبح من شبه المنتظر أن تخلو كتب التّاريخ العام وكتب النّسب من تطرّق دقيق لإمتدادات نسب زيد. رغم أن مصعب الزّبيري هو أكمل المصادر فإنّه يختصر على الإشارة لصلة زواجيّة واحدة لزيد في يثرب، منها ينحدر عبد الرّحمان بن زيد بن الخطّاب(٧٥). يختصر إبن حزم(٧٦) كذلك - رغم أنّه يكتب في النّسب - على إشارة لزيد ولإبنه عبد الرّحمان دون الإشارة لصلات القرابة والنّسب من الأمومة، ولا شك أنّها أصبحت - في زمانه - فاقدة لأي صلاحيّة تاريخيّة. رغم هذا حفظت لنا المصادر بشكل، أقرب للشّكل اللاإرادي بعض الصّلات الزّواجيّة ومن ثمّة الدّميّة لزيد بن الخطّاب:

- تشير رواية مصعب لهذه الصّلة الأولى لزيد في يثرب. في حيّز نسب عبد الرّحمان بن زيد يشير إلى أنّ أمّه (أي زوجة زيد) هي **لبابة بنت أبي لبابة** إبن عبد المنذر الأنصاري، من **بني عمرو بن عوف (يثرب)**. يؤكّد إبن سعد هذه الصّلة بشكل مباشر في ترجمة زيد(٧٧).

- ترد بشكل عرضي في أدب إبن حبيب إشارة لزوجة أخرى من زوجات زيد هي **جميلة بنت أبي عامر** بن النّعمان بن مالك **الأنصاري**، وهي الصّلة الّتي يؤكّدها إبن سعد لكن بشكل فيه إختلاف إذ يكتب: جميلة بنت أبي عامر بن صيفي(٧٨)، لكن يتّفق النّصّان على أنّها أمّ أسماء بنت زيد. رجح لدينا أنّ هذه الشّخصيّة تنحدر في الحقيقة من صيفي بن هاشم، ويمكننا أن نفهم الإختلافات من هذه الزّاوية، من زاوية وجود إتّجاه في الرّواية يبتر الفروع الهاشميّة في يثرب من النّسب الهاشمي، ويلحقها ببني النّعمان بن مالك(؟)، وهو أمر سنتناوله في حينه بشكل دقيق(٧٩).

– يذكر إبن سعد نفسه، في تجريد أسماء الصّحابيّات من بني عمرو بن عوف، **حبيبة بنت أبي عامر** الرّاهب، ويقول تزوّجها زيد بن الخطّاب، لكن يبدو أنّ المقصود هو جميلة لأنّه يضيف إشارة لأنّها أمّ أسماء بنت زيد(٨٠).

– يرد بشكل عرضي، في سياق ترجمة أبي لبابة بن عبد المنذر أحد زعماء بني عمرو بن عوف في يثرب، أنّ إحدى زوجاته وهي **زينب بنت خذام** بن خالد بن ثعلبة بن زيد بن **أميّة بن زيد،** تزوّجت زيدا بعد طلاقها من أبي لبابة(٨١).

يرتسم أنّ زواجات زيد وصلاته كانت كلّها في دائرة يثرب، ولا شكّ أنّها تعود إلى مرحلة القبإسلاميّة لأنّ زيدا كان أكبر سنّا من عمر، وقتل مبكّرا في معركة اليمامة.. ربّما تكون أقدميّة هذه الصّلات من أسباب غيابها من ترجمته في بعض كتب الطّبقات، لأنّ فيها – مثلما هو الأمر في حالة عمر – إثارة لعناصر تاريخية قد تتناقض بشكل ضمني مع القول أنّ زيدا كانت له هو أيضا هجرة بالمعنى التّاريخي للكلمة. ربّما لنفس هذا السّبب تبدو تراجم زيد ضعيفة: تغيب له ترجمة من الإصابة لإبن حجر، وتبدو ترجمته القصيرة في تهذيب التهذيب(٨٢)كما تبدو مبتورة من بدايتها، يكتب:" كان أسنّ من أخيه عمر وأسلم قبله". في كلّ الحالات يغيب الحديث عن هجرته، وفي ذلك ما يؤشّر لأنّ قسما من حياته هو أيضا قد جرى في محيط يثرب.

– في سيرة بنات الخطاب ما يؤشّر أيضا لهذه الصّلة بيثرب. في حين يشير مصعب لزواج **لصفيّة** من سفيان بن عبد العزّى(محيط مكّة؟)، يشير لزواج **أميمة** من سعيد بن زيد بن عمرو نفيل، وهو من أحفاد عمّها عمرو و ينحدر من أمّ خزاعيّة وسوف نتبيّن في حالته هو أيضا أنّ الصّلات كانت كثيفة مع الوسط اليثربي(٨٣).

– ب – أبناء عمرو بن نفيل:

عمرو بن نفيل

زيد (١)

سعيد بن زيد — عاتكة

حفظت المصادر أشياء كثيرة عن زيد بن عمرو بن نفيل وما ينسب له من إعراض عن عبادة الأوثان، وإيمان بدين إبراهيم، وسفره إلى الشّام يسأل عن الدّين المنتظر، وقوله بعض الأشعار

المتضمّنة لدعوة للتوحيد. تركّز المصادر كثيرا أيضا على حديث منسوب للرّسول محمّد يقول في شأن زيد: "يبعث أمّة وحده"، وتفضي أحيانا لجدل طريف حول إسلامه قبل البعثة(٨٤).. تتطلّب هذه الجوانب فحصا مستقلاّ.

تستقطب الجوانب السّالفة الذّكر أقساما واسعة من الإخبار عن زيد، ولا يتناول الإخبار إلاّ عرضيّا ما يتعلّق بالتّاريخ الشّخصي لزيد وصلاته النّسبيّة. يشمل هذه الملاحظة نصوص النّسب أيضا، فالصّفحة التي يخصصها مصعب لذرّية عمرو يطغى عليها الإخبار عن زيد وعن تركه عبادة الأوثان. كما كان الحال بالنّسبة لحالات عديدة سابقة: لا يطاوع الإخبار السّؤال التّاريخيّ.

نواصل التّركيز على أواصر القرابة. توفّر حياة زيد بن عمرو بن نفيل بعض المرتكزات الصّلبة. تجمع مصادر النّسب على أنّه ينحدر بالأمومة من **حيّة بنت جابر**، وهو ما يلتقي مع مضمون رواية سبق تناولها مفادها أنّ والده عمرو بن نفيل كان مقتيّا، أي أنّه تزوّج إمرأة أبيه(٨٥). زيد كان دون شك أكبر سنّا من عمر ومن الرّسول محمّد إذ يشار إلى أنّه مات قبل البعثة المحمّديّة بأربع سنين، مما يعني أنّ حياته جرت في المرحلة الّتي تعنينا كثيرا، تلك المرحلة الممتدّة بين الإيلاف والإسلام.

سوف نوجّه تقصّينا، كما كان الحال في الأمثلة السّابقة، في إتّجاه الصّلات التّصاهريّة لزيد.

– يرد في طبقات إبن سعد في ترجمة إبنه سعيد بن زيد أنّ أم سعيد (أي زوجة زيد بن عمرو بن نفيل) **فاطمة بنت بعجة** بن أميّة بن خويلد بن خالد بن المعمر بن حيان بن غنم **بن مليح من خزاعة** (٨٦)، وهي التّسمية الّتي يؤكّدها مصعب(٨٧)، بشيء من الإختلاف يقول فاطمة بنت بعجة بن أميّة بن خويلد بن خالد بن اليعمر، من **خزاعة**. ترد صيغة محرّفة دون شك في أدب إبن حبيب، يكتب فاطمة بنت **نعجة** الخزاعية(٨٨).

تتيح جزئيّات النّسبة الواردة الكاملة التي تورها رواية إبن سعد من مقاربة الوسط الإجتماعي الذّي صاهره زيد بن عمرو بن نفيل. يسوق إبن حزم نسب بني مليح بدقّة: بنو مليح بطن من خزاعة، يلتقون مع بني كعب، وبني عديّ، وبني نصر، وبني جفنة، وبني المصطلق، وبني الحياء في **عمرو بن عامر بن لحيّ**، ذلك الّذي تقول في شأنه الرّواية أنّه غيّر دين إسماعيل، ودعا العرب

لعبادة الأوثان(٨٩). لكن ما حفظه إبن حزم بشأن بني مليح، لا يتعلّق إلاّ بالمرحلة الإسلاميّة إذ يسوق أسماء من دخل دائرة التّاريخ الإسلاميّ(٩٠).

رواية إبن الكلبي تتعلّق بأزمنة أقدم، يسوق إسم مليح من أبناء عمرو بن ربيعة، ويقول أنّه حجب، ومن المفهوم ضمنيّا لديه أنّ ذلك كان في زمن تولّي بني عمرو بن لحي خدمة الكعبة(٩١). في تجزئة نسب بني مليح يقول إبن الكلبيّ أنّ مليح بن ربيعة ولد **سعدا وغنما**، ويقول أن أمهما حيّة بنت تيم بن مرّة بن كعب بن لؤيّ بن غالب بن فهر.

لهذه المعلومات أهمّيّة كبيرة لأنّها من ناحية تلتقي مع النّسبة الواردة في إبن سعد: تنتمي فاطمة **لبني غنم بن مليح**، ومن ناحية ثانية تنيرنا على شكل من القرب التاريخي لبني مليح من دائرة التّاريخ المكّي، سواء من خلال خدمة البيت، أو من خلال تقاطع نسبهم بالأمومة مع نسب لؤي بن غالب بن فهر (قريش). يؤكّد هذا التقاطع مضمون إشارة عابرة في جمهرة إبن حزم(٩٢) تقول بأنّ الصّلت وهو من أبناء مالك بن كنانة الذّي منه تنحدر قريش، دخل في بني مليح من خزاعة. الخلاصة أنّ هذه الصّلة الزّواجيّة تحيل من جديد للوسط الخزاعي،أي إلى تلك البؤرة التي كان لبني هاشم من ناحيتهم معا تواصل كبير(٩٣).

ـ توجّه المصادر بعض الإهتمام لـ **عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل** التّي كانت من أشهر النّساء، وفي سياق هذه التّراجم ترد إشارة جانبيّة لإسم أمّها، أي إحدى زوجات زيد. لكن ترد التّسمية بصيغ مختلفة. يقول مصعب: أمّها **أم كرز بنت الحضرمي، وإسمه عبد اللّه، بن عماد بن مالك بن ربيعة بن أكبر بن حضرموت**. يرد في ترجمتها في طبقات إبن سعد أنّ أمّها **أمّ كرز بنت الحضرمي بن عمّار بن مالك بن ربيعة بن لكيز بن مالك بن عوف** (٩٤)، وترد صيغة أخرى تتقاطع مع الصّيغتين في الإصابة: أمّها **أمّ كرز بنت عبد ا لله بن عمّار بن مالك الحضرميّة**،كما ترد في صيغة أخرى، وصلتنا بواسطة إبن قتيبة، يبدو أنّها تشير لنفس العائلة التي تنتمي إليها أمّ كرز يقول: **عبد ا لله بن ضماد من حضرموت**(٩٥)

من الواضح أنّ صيغة **إبن ضماد**، في الإصابة يقابلها **إبن عماد** في رواية مصعب، وصيغة **إبن عمّار** في رواية إبن سعد، هل يتعلّق الأمر بمجرّد تصحيف، أم أنّ المصادر تخلط بين نسبتين مختلفتين؟

ينجرّ عن هذا الإختلاف ـ مثلما كان الأمر في حالات أخرى ـ ضرورة النّظر في النّسب العام للقبائل، مع الإعتماد بشكل مرن على جزئيّات النّسبة لمقاربة الأصول القبليّة أو العائليّة الّتي تنتمي لها أم كرز.

ترد إشارات عديدة في المصادر **لبني الحضرمي،** بإعتبارهم جماعة إستقرّت في مكّة في مرحلة مبكّرة ونسبت لحضرموت ثمّ إنتسبت في مراحل لاحقة إلى قريش. يورد إبن حبيب(٩٦) قصّة الحضرمي الأوّل ويقول أنّه كان من أصول فارسيّة وإسمه زرمهر، أسر من قبل تميم وشيبان وربيعة وإنتقل إلى اليمن ثمّ أعيد إلى مكة وأطلقت عليه نسبة "الحضرمي". القصّة متماسكة لجملة من الأسباب: وجود ظرف واضح لحلوله كعنصر في إحدى حملات الفرس على القبائل العربيّة، مما يمثّل نسيجا يبدو تاريخيّا ويقع في سياق الصّراع الفارسي مع القبائل العربيّة ومحاولاتهم مراقبة طريق اليمن. من ناحية ثانية يوصف الحضرمي بأنّه كان صنعا أي ماهرا في عمل اليدين، وهو ما قد يمثّل سندا منطقيّا لبقائه حيّا بين أيدي مؤسريه، ونقله لليمن ثم إعادته لمكّة. في مكّة هناك أيضا ما يساعد على فهمنا إستقراره فيها حيث كان بها عدد من الحرفيين من أصول فارسيّة أو روميّة، يشتغلون في صناعات مختلفة مثل صناعة الحديد والأسلحة.

لكن هذه المعطيات تبدو متنافرة مع ما يرد في إبن حبيب نفسه حين يقول(٩٧) أنّ الحضرمي بعد إستقراره في مكّة "كثر ماله وولد نساء حسانا، ورجالا فأنجبهم، فتزوّج بنوه حيث أحبّوا وهم يدّعون حلف حرب بن أميّة". مسألة الحلف مع بني أميّة تحيل بالضّرورة لحضرمي آخر من المستبعد أن يكون الحضرمي الّذي أسرته تميم وشيبان وذهب إلى اليمن وتمّت إعادته إلى مكّة. يأتي الوضوح من رواية الهمداني في الإكليل(٩٨) يقول:

"فمن الخزرج آل الحضرمي رأس بني أكبر، وهو **عبد الله بن عماد بن سلمى** بن أكبر...بن الخزرج... وكان هذا البيت من الخزرج بن آبد قد **سكنوا مكّة في الجاهليّة** الجهلاء، وثروا بها عددا ومالا،... فولد عبد الله بن عماد الحضرمي أربعة عشر رجلا وثلاث نسوة وهنّ: الصّعبة وأمّ فروة، وأمّ عمرو بنت الحضرمي... فكلّ أولاد الحضرمي **تزوّجوا في أشراف قريش** هم وأولادهم قريش، وتزوّج أشراف قريش فيهم".

النتيّجة أنّ الإرتباك الطّاغي على رواية إبن حبيب وعلى المصادر الّتي ساقت إسم أمّ عاتكة بنت زيد قد يكون نتج عن خلط بين شخصيّتين مختلفتين، أحدهما الحضرمي بن عمّار (؟) والآخر الحضرمي بن عماد. هذا الأخير هو صهر زيد بن عمرو بن نفيل، وهو الّذي يشير البلاذري (٩٩) لتداخل أنساب بنيه مع أنساب بعض القريشيين، و يقول إبن قتيبة(١٠٠) أيضا في شأن بعض بني

الحضرمي: "العلاء بن الحضرمي إسم أبيه الحضرمي **عبد الله بن ضماد** من حضرموت، كان حليفا لبني أمية. أخوه ميمون بن الحضرمي صاحب بئر ميمون الّتي بأبطح مكّة حفرها في الجاهلية."

الصّلة الزّواجيّة لزيد تأخذ إتّجاه البؤرة اليمنيّة ـ اليثربيّة.

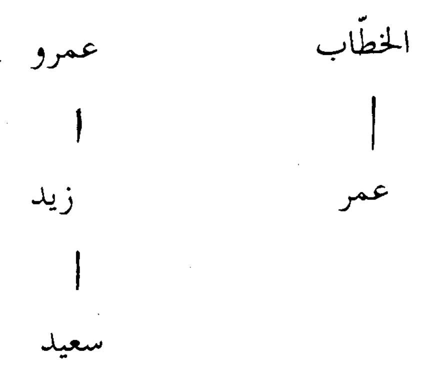
ما قد يمثّل سندا للتّوجّه الثّاني أنّ الرّواية التّاريخية تحدّثنا عن صلات وطيدة لزيد بن عمرو بن نفيل بأبي قيس بن الأسلت، وهو عنصر يثربي أيضا ينتمي لأحد فروع الأوس، وكان أحد زعماء وشعراء يثرب قبيل الإسلام. تصوّر المصادر الصّاقة بين الرّجلين على أنّها صلة تولّدت من عزوفهما عن الوثنيّة، وإنتمائهما ودعوتهما للحنيفيّة، أي لذلك الشّكل من التّوحيد الّذي سبق الإسلام، وينسب لأبي قيس قوله:" ليس أحد على دين إبراهيم إلاّ أنا وزيد بن عمرو بن نفيل"(١٠١). بقيّة عناصر الفهم توحي بها حياة زيد نفسه، ويبدو الزّواج من وسط إجتماعي يقع بالتعريف خارج الأطر القبليّة التّقليديّة منسجما مع نفسيّة رجل لم يكن راضيا على حال مكّة، وعلى معتقداتها، كما كانت له خصوصيّة من الإنفتاح الذّهني على أفق التّوحيد الدّيني وتقول الرّواية أنّه سافر حتى بلاد الشّام باحثا عن دين إبراهيم.

هل يفيد التّقصّي في مستوى ذرّيّة زيد ؟

تبدو الفائدة محدودة إذا كانت الغاية هي دراسة الإندماج الإجتماعي الّذي تولّد وعقب الإيلاف، لأنّ الأجيال اللاّحقة تقرّبنا من المرحلة الإسلاميّة مع ما يتضمّنه ذلك من خطورة التّداخل مع تطوّرات في صلات التّصاهر والقرابة تعكس منطق هذه المرحلة. لكن يبدو أنّ بعض العناصر من ذرّيّة زيد، منهم **سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل**، جرت حياتهم في المرحلة القبإسلاميّة، وقد يصبح مفيدا متابعة التّقصّي في مستوى صلات **سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل** على الأقلّ، بغاية البحث عن شواهد على وجود هذه البؤرة اليمنيّة ـ اليثربيّة، ولن يكون التّقيق إلاّ في حدود ما يتطلّبه تحقيق للراقبة.

تقدّم الرّواية التّاريخيّة سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل على أنّه من أوائل المسلمين، وتذكر دوره في وقائع كثيرة من وقائع الدّعوة الإسلاميّة، ومن ثمّة دخل دائرة رواية الحديث. توفّي سعيد بن

زيد في عمر متقدّم في خلافة معاوية وقد يكون من جيل عمر بن الخطّاب رغم أنّه في "مشهد" النّسب المقنّن هو إبن لإبن عمّ عمر، بما أنّه ينحدر من زيد بن عمرو بن نفيل(١٠٢).



مثلما كان الأمر في حالات سابقة، آخرها حالة عمر بن الخطّاب، تواجهنا ندرة الإخبار عن هذه الصّلات، لأنّ المصادر لا تذكر إلاّ ما دخل في حيّز الإخبار عن أدواره في الإسلام، لا فرق في ذلك بين كتب السّير والتّاريخ العام والتّراجم. يبدأ الإخبار في سيرة إبن هشام وفي قسم السّيرة من تاريخ الطّبري على سبيل المثال بتاريخ إسلام سعيد، ولا يرد شيء يذكر عن مراحل سابقة(١٠٣).

لئن ذكرت كتب التّراجم صلات القرابة فإنّها تكتفي بالإشارة لها بشكل إنتقائيّ، وتوجّه إهتمامها للمادّة القريبة من مادّة تاريخ الإسلام. توجّه إهتمامها مثلا للصّلات الّتي تربطه بعمربن الخطّاب سواء بزواج سعيد من فاطمة أخت عمر بن الخطّاب أو بزواج عمر بن الخطّاب بدوره من أخت سعيد: عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل(١٠٤).

تبدو كتب النّسب بدورها ضعيفة الإخبار عن صلات سعيد بن زيد، لا أدلّ على ذلك من أنّ مصعب الزّبيري وهو أكمل المصادر في نسب قريش، لم يحفظ لنا إلاّ الإشارة لصلتين زواجيتين: الأولى من **أم جميل بنت الخطّاب** (نفس الشّخصيّة الّتي ترد أحيانا بإسم فاطمة)، ومنها ينحدر عبد الرّحمان بن زيد، والصّلة الثّانية من **إمرأة من غسّان**، منها ينحدر عبد الرحمان الأصغر بن سعيد بن زيد. لا تختلف المادّة الّتي حفظها إبن الكلبي عمّا حفظه مصعب إذ يضع سعيد موضعه العام من النّسب، ويشير لصلته بالأمومة من فاطمة بنت بعجة بن مليح الخزاعيّة، مع تلك الإشارة العامّة إلى أنّه كان من العشرة المبشّرين بالجنّة بحديث نبويّ(١٠٥).

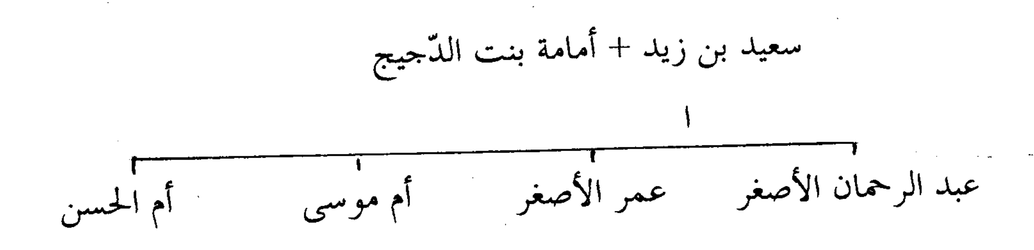
تماما مثلما هو الأمر في الحالات السّابقة، تبدو طبقات إبن سعد مصدرا متميّزا حفظ لنا بشكل مرضي بعض الأبعاد الإجتماعيّة، ومن ضمنها ما يتّصل بصلات التّصاهر والقرابة. يسوق إبن سعد(١٠٦) إحدى عشرة صلة زواجيّة لسعيد، ويمكن بالتّالي الإعتمادا على رواية إبن سعد

بالأساس والتّأمّل، من جديد، في توزّعها الإجتماعي والقبليّ، والإحتفاظ في العمق بنفس الأسئلة: هل تدلّ على إنفتاح يحمل خصائص الإندماج السّابق في حالة والده زيد في إتّجاه تلك البؤرة الإجتماعيّة الجديدة، البؤرة اليمنيّة ـ الهاشميّة ـ الخزاعيّة؟

ـ ١ ـ أوّل الصّلات الّتي تشير لها رواية إبن سعد، **أم جميل بنت الخطّاب**، ويقول إبن سعد أنّ إسمها **رملة**، هي تلك الّتي حفظتها رواية مصعب كما ترد لها ترجمة مقتضبة في الإصابة نصّها :"أم جميل **بنت الخطّاب**، زوج سعد بن زيد أحد العشرة، وهي أم ولده **عبد الرحمان الأكبر**، ذكرها الزبير وقيل هي **فاطمة** "(١٠٧). لكن رغم هذه الإختلافات الطّفيفة في مستوى الإسم الأوّل، تبقى النّسبة واضحة، فهي تنحدر من الخطّاب بن نفيل، فهي إبنة عمّ له.

يمثّل وجود عبد الرّحمان بن سعيد فرصة للإستخبار عن هذه الصّلة، إذ من النّاحية المبدئيّة العامّة، يمكن أن يكون معاصرا هو أيضا لوقائع الإسلام الأولى، ويجب أن يكون دخل دائرة رواية الحديث وبالتّالي كتب التّراجم. لكن ما يثير الملاحظة والإستفهام هو غياب ترجمة لعبد الرّحمان بن سعيد من النّواة الوسطى لكتب التّراجم والطّبقات (١٠٨)، رغم قرب والده سعيد من هذه الدّائرة.

ـ ٢ ـ الصّلة الثّانية من إمرأة من غسّان، إسمها **أمامة بنت الدّجيج من غسّان**.لا تتيح عناصر التّسمية مقاربة الوسط الدّقيق الذّي منه تنحدر أمامة، لكن يبقى من الواضح أنّها من **غسّان** والتّسمية تحيل دون شكّ على إحدى تلك العائلات العربية المنتشرة في مكان ما بين وادي القرى و جنوبي بلاد الشّام والبلقاء، والذّين تجمعهم كتب النّسب في غسّان(١٠٩). ترد في رواية إبن سعد أسماء ذرّيّتها من سعيد بن زيد:



لكن لا يمثّل وجودهم فرصة للإستخبار بواسطة كتب التّراجم، فرغم إرتفاع عددهم، لم يدخلوا دائرة تراجم الصّحابة ورواة الحديث(١١٠)، وهو أمر يلتقي مع الإستفهام السّابق عن أسباب هذا الضّعف.

ـ ٣ ـ **جليسة بنت سويد بن صامت.** وهي إبنة سويد بن الصّامت أحد زعماء يثرب قبل الإسلام، ويرد في كتب التّراجم ذكر لأخيها الجليس بن سويد(١١١). ينتمي سويد بن الصّامت لبني حبيب بن عمرو بن عوف بن مالك بن الأوس(١١٢) ، أي لتلك البؤرة الّتي يمثّلها بنوعمرو بن عوف والّتي يبدو أنّهم كانوا يمثّلون وسطا منفتحا، وكان لعدّة عائلات أخرى، من بينهم بنو هاشم، تداخل كثيف معهم (١١٣). يسوق إبن سعد أسماء ذرّيّتها من سعيد:

سعيد بن زيد + جليسة بنت سويد

زيد بن سعيد، عبد الله الأكبر، عاتكة.

لكن ما يلاحظ، من جديد، أنّ كلّ هؤلاء لا حضور لهم في أكثر كتب التّراجم بشكل عام (١١٤).

ـ ٤ ـ **حزمة بنت قيس بن خالد بن وهب بن ثعلبة بن واثلة بن عمرو بن شيبان بن محارب بن فهر.** لا تطرح نسبتها إشكالا خاصّا: بنو محارب بن فهر جماعة تجتمع أصولها في البنية العامة للنّسب مع قريش في مستوى فهر، والإتّجاه الطّاغي في مصادر النّسب هو إعتبار أنّ كل من ينحدر من فهر هو قرشي، يقول إبن الكلبي: "فيه جماع قريش"، لكن من الواضح أنّ الأمر في جانب واسع منه لا يمثّل أكثر من تقنين متأخّر (١١٥). تتطلّب هذه الأبعاد تناولا مستقلاّ يضيق له السّياق الحالي، لكن من المفيد ـ في سياق التّحقيق في صلات سعيد ـ النّظر لبني محارب بن فهر من هذه الزّاوية.

تضع رواية النّسب العام بني محارب بن فهر، المجموعة الواسعة الّتي تنتمي لها حزمة بنت قيس، في "قريش الظّواهر"، مما يعني أنّهم عناصر مكّيّة، لكن يبدو أنّ العائلة الواردة في النّسبة تحيل في الحقيقة لجماعة متحرّكة في محيط يثرب والحجاز الشّمالي، منذ الجاهليّة. قد تكون لها علاقات

بمجوعتها الأم المستقرّة في مكّة، في قريش الظّواهر، لكنّ الفقرة الّتي يخصصها كلّ من إبن الكلبيّ ومصعب الزّبيري لبني محارب بن فهر يغيب منها أي تداخل جدّي مع تاريخ فروع مكّة. يشار غالبا لضرار بن الخطّاب على أنّه شاعر قريش في الجاهليّة، لكن يبدأ الإخبار الجاد بسير أفراد من المرحلة الإسلاميّة، منهم الضّحّاك بن قيس (١١٦).

– يرد في ترجمة حزمة بنت قيس في الإصابة (١١٧) أنّها أخت الضّحّاك بن قيس، وترد إشارة، في التّبيين في أنساب القريشيين لإبن قدامة، أنّ لها أختا إسمها فاطمة بنت قيس تزوّجت أسامة بن زيد(١١٨). يورد إبن قدامة جردا لأبرز وجوه بني محارب بن فهر، ولا نرى من بينهم إلاّ عناصر تختلف صورتها إلى حدّ بعيد عن صورة العشائر المكّيّة. إليهم ينتمي كرز بن جابر بن حسل بن... محارب، الذي أغار على سرح المدينة، وخرج الرّسول محمد في طلبه، وكانت غزوة بدر الأولى (١١٩). إليهم تنتمي عناصر كان لها تواصل قوي مع بلاد الشّام قبل الإسلام ومنهم من أصبحت له في المرحلة الإسلاميّة أدوار بارزة بعد ذلك لجانب الأمويين(١٢٠).

يورد إبن سعد أسماء عناصر كثيرة تنحدر من حزمة بنت قيس وسعيد بن زيد :

سعيد + حزمة بنت قيس

محمد - إبراهيم الأصغر - عبد الله الأصغر – أم حبيب الكبرى – أم الحسن الصّغرى – أم زيد الكبرى - أم سلمة - أم حبيب الصغرى - أم سعيد الكبرى - أم زيد. ...

لكن ما يثير الإنتباه من جديد أنّ حضورهم ضعيف في كتب التّراجم(١٢١).

– ٥ – **أم الأسود إمرأة من تغلب**: لا تساعد عموميّة النّسبة الواردة في رواية إبن سعد من الإقتراب بشكل جدّي من الوسط القبلي الّذي تنتمي له هذه المرأة. ترد في الإصابة ترجمة لشخصيّة مبهمة إسمها أم الأسود، لكنّها ترد دون نسبة، وليس هناك ما يوحي بأنّ الشّخصيّة المقصودة هي زوجة سعيد بن زيد(١٢٢). يبقى من الواضح إنتماؤها لتغلب، وهي قبيلة من عرب الضّاحية،كانت خارج النّسيج البشري الأوسط والممثّل للقبائل العربية في المرحلة القبإسلاميّة. هل يعود تاريخ هذه الصّلة لما بعد الإسلام أم للمرحلة القبإسلاميّة ؟

منها ينحدر عمرو الأصغر، والأسود، لكن، مثلما سبق يبدو حضور هذه العناصر ضعيفا لا فقط في كتب التراجم وإنّما في كتب النّسب أيضا(١٢٣).

ـ ٦ـ **ضمخ بنت الأصبغ بن شعيب** بن ربيع بن مسعود إبن مصاد بن حصن بن كعب بن عليم من كلب. تنتمي هذه الشّخصيّة دون شك لبني كعب بن عليم بن جناب، من كلب، الّذين يشير لهم إبن الكلبيّ(١٢٤)، حين يكتب في نسب كلب:" ...من بني حصن بن كعب بن عليم الرّبيع بن مسعود بن مصاد بن حصن وهو قد رأس هو وأبوه... ومن ولده شعيث. **من ذرّيتها** عمرو الأكبر،طلحة، زجلة.

ـ ٧ ـ تشير رواية إبن سعد لزواج لسعيد من **إبنة قربة من بني تغلب**، ولا تتيح النّسبة متابعة الأصول القبليّة بشكل دقيق. من ذريّتها إبراهيم الأكبر وحفصة.

ـ ٨ ـ **أمّ خالد، أمّ ولد** منها ينحدر خالد، أمّ خالد، أمّ النعمان.

ـ ٩ ـ **أم بشير بنت أبي مسعود الأنصاري.**

يقول إبن حجر(١٢٥) أنّ أبا مسعود هو عقبة بن عمرو، ويقول إبن حزم أنّه بدري، من بني خدارة بن عوف بن الحارث بن الخزرج. منها تنحدر أم زيد الصّغرى.

ـ ١٠ ـ **خلل** إمرأة من **طيء**.

ـ ١١ ـ **أم ولد**، منها تنحدر عائشة، زينب أم عبد الحولاء، أمّ صالح.

يمكن حوصلة صلات التّصاهر لسعيد بن زيد على الشّكل التّالي: بنو الخطّاب ـ **غسان ـ بنوعمرو بن عوف ـ بنومحارب بن فهر ـ تغلب ـ كلب ـ يثرب ـ طيء**. يمكننا الحديث عن تواصل للإنفتاح والإندماج في إتّجاه البؤرة اليمنيّة ـ اليثربيّة ، وهو نفس التّوجّه الّذي لاحظناه في صلات والده زيد. ما يبدو مستحدثا هو هذا الإنفتاح على قبائل عرب الضّاحية، المستقرّة منها في بلاد الشّام: تغلب، كلب غسّان، وهي صلات يمكن وضعها بسهولة في إستمرار مع مرحلة ما بعد الفتوح. لكن أهمّ من كلّ هذا في مستوى الدّلالة أن تغيب الصّلة مع الفروع القرشيّة ودائرتها القيسيّة.

ـ ٣ ـ بنات هاشم:

في الفقرات السّابقة تناولنا أقدم الصّلات الّتي يمثّلها زواج بعض العناصر من زوجات لهاشم. من هؤلاء المطّلب وعبد العزّى بن رياح ورأينا أنّ من نتائج تلك الصّلات تواتر الإنفتاح على الأفق الشّمالي على تلك البؤرة اليمنيّة ـ الخزاعيّة ـــ الهاشميّة. نواصل في هذا الفصل فحص المسألة بالتّركيز على الزّواج من بنات هاشم.

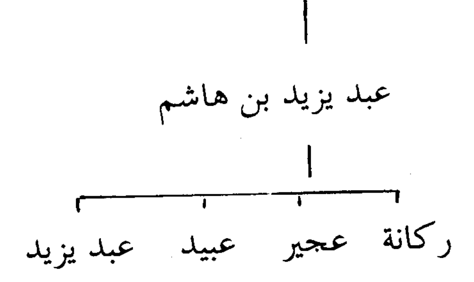
سوف يكون من الهام، كما كان الحال في أمثلة سابقة، التّساؤل إن كان لهذه الصّلة آثار على بنى القرابة يمكن قياسها، هل شهدت شكلا من التوّاتر؟ كيف تصرّفت الرّواية في هذه الصّلات؟

ـ ٣ ـ ١ ـ الشّفاء بنت هاشم:ـــــ هاشم بن المطلب.

يرد في مصادر النّسب ذكر لإحدى بنات هاشم إسمها **الشّفاء**، وترد أبيات لها في رثاء والدها هاشم، وإن إختلفت المصادر في شأن أمومتها: في رواية كلّ من إبن سعد، إبن هشام، وإبن الكلبيّ والبلاذريّ تنحدر الشّفاء من **أميمة** القضاعيّة، وفي رواية مصعب واليعقوبي تنحدر من **سلمى** بنت بنت زيد عمرو بمعنى أنها أخت من الأمومة أيضا لعبد المطّلب(١٢٩).

يرد إخبار واضح على زواجها من أحد أبناء المطّلب. ما يثير الإنتباه أنّ هذا الرّجل إسمه بدوره **هاشم**، مما قد يدلّ على أنّ هاشما "الأصلي"كان ربّما مثلا أعلى للمطّلب، بما أنّه سمّى بإسمه أحد أبنائه. تنسج المصادر الكثير من الكلام حول هذه الصّلة وتؤكّد على صلة العمومة وتقول أنّ من هذا الزّواج ينحدر عبد يزيد بن هاشم، الّذي كان يقال له المحض، والمحض يكون من إبن عم وإبنة عم، والمحض هو الّذي **لا قذى فيه**(١٣٠). لكن كلّ هذا التّأكيد قد يكون الدّافع الأصلي له هو ترسيخ مبدأ الأخوّة الدّميّة بين المطّلب وهاشم.

من هاشم بن المطّلب والشّفاء بنت هاشم ينحدر أفراد يمثّلون رابطة دميّة حقيقيّة بين العائلتين.



عبد يزيد بن هاشم:

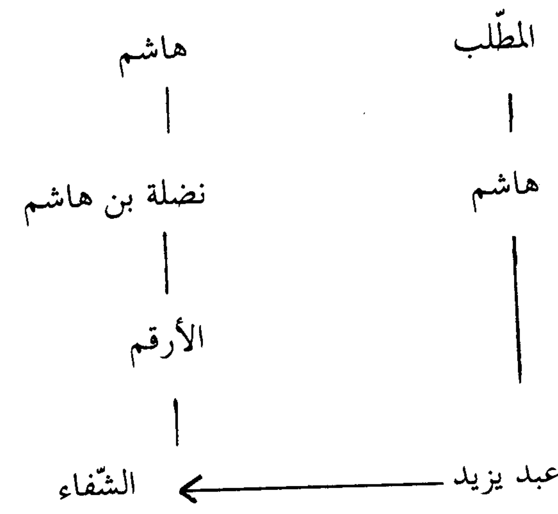
– ترسم المصادر لعبد يزيد بن هاشم صورة الشّخصيّة الحاضرة في المحيط المكّي تنسب له رئاسة بني المطّلب في حروب الفجار(١٣١).

– تشير مصادر النّسب لزواج من العجلة بنت العجلان بن التّباع، بني ليث، من كنانة(١٣٢)، وهي المعلومة التي تتأكّد في ترجمته في الإصابة(١٣٣)، وتتأكّد في ترجمة العجلة بنت العجلان في الإصابة(١٣٤) والدة ركانة. توحي هذه الصّلة بشكل من الإرتباط بالوسط المكّي.

– في المقابل ترد إشارة في ترجمة إبنه **عبيد بن عبد يزيد بن هاشم** أنّ أمّه **الشّفاء بنت الأرقم بن نضلة بن هاشم**، مما يعني أنّ هذه المرأة كانت إحدى زوجات عبد يزيد.

– ترد في نسب قريش لمصعب الزّبيري(١٣٥) إشارة تتنافر مع السّابقة تقول بأنّ **الشّفاء بنت الأرقم بن نضلة بن هاشم** كانت زوجة عبيد بن عبد يزيد ولم تكن أمّه.

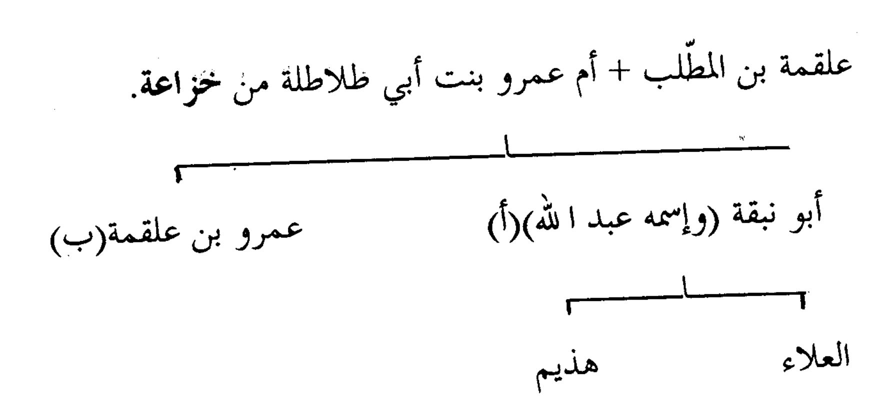
لا يمكن فهم هذا الإرتباك إلاّ من زاوية أنّ الرّواة خلطوا – مع تباعد الزّمن – بين صلات الإبن وصلات والده، لأنّه لا يمكن تبرير ذلك بأي شكل. الإحتمال الوارد أن يكون أحدا من أبنائه الآخرين المنحدرين من أمومة أخرى قد خلفوه على الشّفاء بنت هاشم، وأنّ الرّواة خلطوا مع الزّمن بين نسب عبيد وبين نسب أحد إخوته. معلوم أنّه كان من عادات العرب ممارسة ما يسمّونه زواج المقت، أي أن يخلف الرّجل على زوجة أباه.



ما يمكن الإحتفاض به هو هذا الزّواج من إحدى بناة الأرقم، وقد سبق أن تناولنا ما أتاحته المصادر من إطلالة على حياة الأرقم، وتبيّن أنّ الأرقم ينحدر من الفرع الثّاني من عائلة هاشم في يثرب(١٣٦). يمكن إضفاء للوضوح رسم الصّلة على الشّكل التّالي:

ما يمكن إستنتاجه أنّ الصّلة الأصليّة بين المطّلب وهاشم، والّتي كما أشرنا بدأت بزواج المطّلب من أميمة، أخذت في **التّواتر والتّوسّع**. في ذلك ما يؤشّر على أنّ الصّلة كانت تقع في **سياق تاريخي** و لم تكن صلات عفويّة.

لا يمكن في حدود هذه الدّراسة تناول كلّ صلات بني المطّلب، لكن ما يثير الإنتباه هو إتّجاه يتكامل مع ما يتعلّق بالمصاهرة مع بني هاشم، يمثّله **الزّواج في خزاعة**، ويعكس نفس قاعدة الإندماج والإنفتاح على تلك البؤرة اليمنيّة الهاشميّة الخزاعيّة. ما يلاحظ أنّ العناصر المنحدرة من مصاهرة بني هاشم وبني المطّلب أصبحت بدورها تعود للإرتباط مع بني هاشم ومع خزاعة، مما يعطينا التّواتر المطلوب.



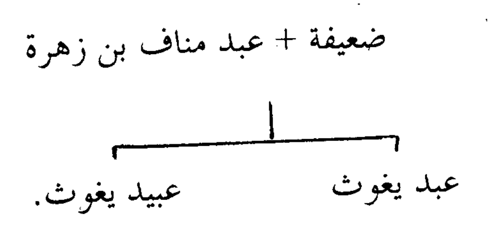
(أ) تزوّج **حيّة بنت عبد يزيد بن هاشم بن المطّلب**، أي إبنة عبد يزيد الّذي ينحدر من الشّفاء بنت هاشم(١٣٧).

(ب) أمه سلمى بنت عامر بن بياضة من **خزاعة**(١٣٨).

- ٣ - ٢ - ضعيفة بنت هاشم:

تشير بعض مصادر النّسب لإبنة أخرى لهاشم ، وتّتفق على أنّها تنحدر بالأمومة من واقدة بنت أبي عديّ ، لكنّها تختلف في تسميتها. الإسم الأكثر تردّدا هو **ضعيفة**، والبلاذري وحده يشير لها بإسم **صفيّة**. قرب الصّيغتين في مستوى الكتابة قد يعني أنّ الأمر لا يتعدّى أنّه تصحيف، ونحتفظ بإسم ضعيفة(١٣٩).

يشار في مصادر النّسب لزواجها من **عبد مناف بن زهرة بن كلاب**، مما يمثّل تواصلا آخر بين بني هاشم وأحد عشائر مكّة. يرد في نسب قريش كما في إبن الكلبي، أنّ من ذرّيّتها من عبد مناف بن زهرة بن كلاب، **عبد يغوث وعبيد يغوث** (١٤٠)، وهي المعلومة الّتي تتأكّد في إشتقاق إبن دريد، يقول" من بني زهرة عبد يغوث بن وهب، وعبيد يغوث، أمّهما **ضعيفة بنت هاشم بن عبد مناف** (١٤١).



ما يثير الإنتباه أنّ هذه المعلومات ـ الّتي ترد في سياق نسب هاشم ـ تفتقد إستمراريّتها الطبيعيّة في مستوى الفصل المخصص لنسب بني زهرة بن كلاب. ينتج عن هذا مستوى أوّل من التّناول يتمثّل في **إعادة بناء الصّيغة الأصح للصّلات البشريّة**، قبل أن نبني عليها أيّ إستنتاج.

يقول مصعب أنّ سلالة عبد مناف بن زهرة (المذكور في النّسب العام أعلاه كزوج لضعيفة) هم: **وهب وأهيب وقيس وأبي قيس راكب البريد**، وأنّ أمّهم قيلة بنت أبي قيلة من خزاعة.

عبد مناف بن زهرة + من قيلة بنت أبي قيلة

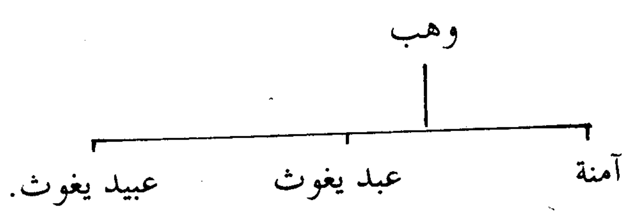
وهب أهيب قيس أبو قيس راكب البريد.

معنى ذلك أنّ مصعب يغفل أو يسقط جانبا من نسب عبد مناف بن زهرة، وتبدو معلوماته عن نسب عبد مناف بن زهرة متناقضة مع ما يرد بواسطته هو نفسه في حيّز نسب هاشم. و مما قد يعطي بعدا أكبر لهذا الفراغ أنّ مصعبا لا يبدو جاهلا بنسب هذه العناصر لأنّه يطنب بطريقة تثير الإنتباه في الحديث عن أمّ وهب (قيلة بنت أبي قيلة)، وعن والدها أبو قيلة و يقول هو وجز بن غالب، وأنّه من خزاعة، وأنه أوّل من عبد الشّعرى، ويذكر بعض أقواله المأثورة :"إنّ الشّعرى تقطع السّماء عرضا، فلا أرى في السّماء شيئا، شمسا ولا قمرا ولا نجما، يقطع السّماء عرضا"؛ والعرب تسمّي الشّعرى العبور... وكان أبو قيلة سيّدا في خزاعة." في نفس الوقت يبدو مصعب ملمّا بسيرة أفراد ينحدرون من عبد يغوث وعبيد يغوث منهم مثلا الأسود بن عبد يغوث: عندما يورد نسبة مختلفة للأسود بن عبد يغوث: لا يكتب الأسود بن عبد يغوث بن عبد مناف بل يكتب **الأسود بن عبد يغوث بن وهب بن عبد مناف**، في حين أنّنا إذا أخذنا بمضمون الرّواية الأولى ــ الواردة في سياق نسب هاشم ــ يكون عبد يغوث إبن أخ لوهب وليس إبنا له.

ــ يمكننا ملاحظة نفس الفراغ الملاحظ فيما وصلنا بواسطة مصعب، في ما يرد في جمهرة النّسب لإبن الكلبيّ (١٤٢)، يقول:" ولد عبد مناف وهبا وأهيبا، وكان وهب من أشراف قريش، وهو جدّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، أبو أمّه، وقيسا وأبا قيس، وهو راكب البريد، وأمّهم: هند بنت أبي قيلة، وهو وجز بن غالب بن عامر بن الحارث، وهو غبشان من خزاعة." لكنّ إبن الكلبيّ يتناقض، بنفس الشّكل الّذي تناقض به مصعب ويكتب حين يسوق إسم الأسود:"**منهم الأسود بن عبد يغوث بن وهب بن عبد مناف.**"

رغم تكتّم هذه المصادر الرئيسيّة عن عبد يغوث وعبيد يغوث، وعن صلتهم بوهب فإنّ بعض المصادر الجانبيّة مثل إبن حبيب أو المتأخّرة مثل جمهرة إبن حزم تبدو أقلّ تناقضا وتسوق جملة من الشّواهد على أن عبد يغوث وعبيد يغوث من أبناء وهب وليسوا من إخوته:

ــ حفظت لنا رواية إبن حزم مضمونا ينسجم مع المضمون الّذي ساقه مصعب نفسه في سياق نسب هاشم وتجاهله في النّسب العام لبني زهرة. يقول إبن حزم (١٤٣) :" ولد زهرة بن كلاب: الحارث، وعبدمناف. فولد عبد مناف بن زهرة: وهب ووهيب. فولد وهب: آمنة، أمّ رسول الله ــ صلّى الله عليه وسلّم ــ **وعبد يغوث بن وهب. فولد عبد يغوث بن وهب الأرقم والأسود...**"



– يرد تأكيد أكثر دقّة بواسطة إبن حبيب، يقول في المنمّـق: "...وعنـد وهـب إمرأتـان، إحداهمـا ضعيفة بنت هاشم بن عبد مناف، وهي أمّ عبد يغوث وعبيد يغـوث إبـني وهـب بـن عبـد منـاف، وعنده برّة بنت عبد العزّى بن عثمان بن عبد الدّار بن قصيّ، وهي أمّ آمنة بنت وهب..."

– ترد إشارة أخرى في البلاذريّ إلى أنّ صفيّة بنت هاشم (والمقصود هو ضعيفـة) تزوّجهـا وهـب بن عبد مناف بن زهرة(١٤٤).

الخلاصة من المسألة الأولى أنّ المعلومة الواردة في سياق نسب هاشم والقائلة بـزواج لضعيفـة مـن عبد مناف بن زهرة هي معلومة خاطئة، **صوابها أنّ ضعيفة كانت زوجة ثانية لـ لوهب بـن عبـد مناف بن زهرة. بهذه الطّريقة تختفي التّناقضـات والفراغـات الّـتي بقيـت في مصعـب وفي إبـن الكلبيّ.**

نتيجة لذلك يمكننا بناء شجرة العناصر المنحدرة من وهب، من صلتين زواجيّتين مميّزتين:

– ١ – وهب بن عبد مناف + برّة بنت عبد العزّى بن عثمان بن عبد الدّار

|

آمنة

– ٢ – وهب + ضعيفة بنت هاشم

|

عبد يغوث عبيد يغوث

ما هي أسباب هذا الإنحسار في الإخبار؟ إتّجاه الرّواية ـ مثلما كان الأمر في حالات سـابقة ـ هو التّركيز على صلات تحيل علـى قريـش، و"إهمـال" الصّلات الّـتي تمثّـل حججـا علـى إندمـاج إجتماعي مع أوساط قبليّة بعيـدة عـن دائـرة مكّـة. الحديـث عـن زواج لوهـب مـن إمـرأة تنحـدر بالأمومة من عائلة غير قرشيّة من شأنه أن يضعف إنتماءات الرّسول إلى ما أصبح قريشـا. لا شـك أنّ سبب الضّغط الّي تلقّته رواية النّسب يتمثّل في أنّ المرأة، موضوع الزّواج الثّاني لوهب بن عبد مناف، تنحدر من الفرع الهاشمي في وادي القرى، وفيه ما قـد يعقّد الحديـث عـن النّسـب، الّـذي

أصبح مع الزّمن يختصر على سلالة عبد المطّلب في مكّة . في هذا السّياق يمكن أن يكون تولّد نقل صلة وهب إلى صلة مع والده عبد مناف، كما تعكس ذلك رواية إبن الكلبيّ ومصعب. تتمثّل أهميّة إعادة بناء هذه الصّلات في التأريخ بشكل دقيق للإندماج الإجتماعي في المرحلة القبإسلاميّة.

المراقبة بالتّاريخ:

لنعد لأوّل شجرة نسب بني عبد مناف بن زهرة، ونسأل: من هو **عبد مناف بن زهرة؟** تواصل المصادر التّكتّم على سيرة عبد مناف بن زهرة، ولا تفصح عمّن هو عبد مناف بن زهرة، ونجد أنفسنا في وضع مشابه لوضع عبد العزّى بن رياح الّذي تزوّج إحدى زوجات هاشم(١٤٥). لا يرد في الإشتقاق إلاّ ما يتعلّق بمعنى التّسمية، ويكتفي إبن دريد(١٤٦) بالإشارة إلى أنّه جدّ آمنة بنت وهب أمّ الرّسول. لا ترد في سيرة إبن هشام(١٤٧) إلاّ بعض الإشارات المبعثرة والفاقدة لكلّ قيمة تاريخيّة. لا يرد في الطّبريّ إلاّ الرّبط النّسبيّ العام وإشارة إلى أنّ إسم عبد مناف المغيرة، وأنّه كان يقال له القمر لجماله(١٤٨).

لا تخفي المصادر زواج عبد مناف بن زهرة في خزاعة. يرد في المحبّر(١٤٩) أنّ أبا كبشة هو جد آمنة "أم وهب بن عبد مناف بن زهرة، **قيلة بنت وجز بن غالب**(لكن يبدو أن ليس هو الذي كان يعبد الشّعرى.). يرد في مصعب أنه وجز بن غالب بن عامر بن الحارث هو غبشان، وغبشان هو أبو كبشة بن عمرو بن ملكان بن خزاعة، وتبدو قيلة (أمّ وهب) شخصيّة قابلة للمراقبة إذ يرد أيضا في مصعب أنّها تزوجت أيضا الحارث بن زهرة ولها منه أبناء منهم **عبدا وعبد اللّه،** ونسجّل أنّ من **عبد بن الحارث** ينحدر عبد الرحمان بن عوف(١٥٠).

يعطينا ذلك مؤشّرا أوليّا على أنّ الصّلة بين عبد مناف بن زهرة لها سابقة تتمثّل في هذا الإقتراب من دائرة خزاعة. زواجه من قيلة هو سابق زمنيّا لزواج أبنائه من بني هاشم.

– ترد إشارة هامّة بواسطة إبن حبيب(١٥١) إلى وجود حلف بين أحد بيوت بني عذرة وبين عبد مناف بن زهرة، ووجه أهمّيّتها أنّها تعطي مرتكزا، في زمن أسبق، سواء لزواج عبد مناف بن زهرة من خزاعة أو زواج أبنائه من بني هاشم. يمكننا إعادة بناء التّطوّر على الشّكل التّالي:

– مرحلة أولى إنفتاح على محيط عذرة

– مرحلة ثانية إنفتاح وتصاهر مع خزاعة

- مرحلة ثالثة تصاهر مع بني هاشم.

النّتيجة أنّ الإندماج يتّجه لنفس البؤرة اليمنيّة الخزاعيّة الّتي كان لهاشم بدوره معها صلات تصاهريّة(١٥٢).

سوف تواجه الرّواية من جديد صعوبة التأريخ لهذا الإندماج.

من هما قيس وأبو قيس؟:

ليس من الواضح إن كان الأمر يتعلّق الأمر فعلا بشخصين مختلفين، لأنّ قيسا غائب من دائرة الرّواية بشكل شبه تامّ في أدب البلاذريّ، وإبن حبيب وإبن الكلبيّ، لكن ترد إشارات قليلة لأبي قيس. ورغم هذا القليل الواصل إلينا نجد شيئا من التّكامل، إذ يقال أنّه كان يتقن الكتابة، وأنّه كتب نص وثيقة الحلف بين عبد المطّلب وخزاعة، ويورد إبن حبيب إسمه من ضمن أشراف المعلّمين، وهو ما يؤكّده البلاذريّ(١٥٣).

أين تعلّم الكتابة؟

يقول إبن الكلبيّ (١٥٤) في سياق نسب السّكون، ونسب بني عبد الملك صاحب دومة الجندل: "...وأما بشر بن عبد الملك فإنه كان أكبر من أكيدر،وهو الذي علّمه أهل الأنبار خطّا، هذا الذي يسمى الجزم وهو كتاب العربية، وكان أول من كتبه قوم من طيء ببقّة، فعلّمه أهل الأنبار، أهل الحيرة، وكان بشر بن عبد الملك يأتي الحيرة، بحال النّصرانية، فيقيم بها الدهر، فتعلّمه بشر بن عبد الملك، ثمّ شخص إلى مكة في تجارة فعلّمه أبا سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس، وأبا قيس إبن عبد مناف بن زهرة...".

لكن يشار لأبي قيس في مصادر كثيرة منها مصعب(١٥٥) بأنّه كان يسمّى "راكب البريد"، ويقول إبن حبيب(١٥٦) أنّه كان نديما لسفيان بن أميّة بن عبد شمس وأحيانا أخرى نديما لقيس بن عديّ، في حين لا ترد أي إشارة في إبن الكلبيّ وإبن حزم.

تدفع هذه العناصر مجتمعة للتّفكير في أن تكون حياته كانت في الحقيقة موزّعة بين مكّة وبين شمال الحجاز في محيط عذرة: الكتابة، والإهتمام بشأن الحلف بين بني هاشم وخزاعة، والسّفر وبقاؤه في الذّاكرة من زاوية أنّه من النّدماء في قريش تبدو كلّها مؤشّرات على ذلك.

من هو أهيب؟

يغيب ذكر أهيب من قسم واسع من المصادر.لا يرد شـيء في أدب إبـن الكلبيّ خـارج الرّبـط النّسبيّ العام. لا يرد شيء في أدب إبن حبيب، بإسثناء القول بنزاع بين أميّـة بـن عبـد شمـس وبـين وهب بن عبد مناف، وصورة هذا النّزاع أقرب للتّركيب الأدبي منها لأيّ شيء آخر(١٥٧).

– ترد إشارة في إبن حزم(١٥٨) "وولد وهيـب (هكـذا يسـميه)، نوفـلا ومالكـا وهوأبـو وقـاص، وهالة أم حمزة بن عبد المطلب – رضي ا الله عنه .فولد نوفل:مخرمة بن نوفل له صحبة. فولـد مخرمـة المسور..."

– ترد في البلاذريّ إشارة إلى أنّ أحـدى بنـات أهيـب، وإسمهـا هالـة، تزوّجهـا عبـد المطّلـب بـن هاشم، وهي رواية متداولة كثيرا في المصادر(١٥٩).

هل حفظت لنا صلات التّصاهر شيئا يمكن أن يفسّر هذا الفراغ؟

– يرد في مصعب أنّ نوفل بن أهيب تزوّج **رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم**(١٦٠)، وأبو صيفـي بن هاشم ليس إلاّ إبنا آخر لهاشم ينحدر بالأمومة من هند بنت عمرو بن ثعلبة من الخزرج، بمعنى أنّها تنتمي للفرع الثّاني من العائلة الهاشميّة بيثرب(١٦١)، وهي أخت لأبـي عـامر عبـد عمـرو بـن صيفي.

لهذه الرّواية أهمّيّة كبيرة، لأنّها تعطينا مؤشّرا على التّواتر يمكن تلخيصه على الوجه التّالي:

في جيل أوّل:

عبد مناف بن زهرة		هاشم.
|		|
وهب بن عبد مناف	⟵	ضعيفة بنت هاشم.

في جيل ثان:

أهيب بن عبد مناف		أبو صيفي بن هاشم
|		|
نوفل بن أهيب	⟵	رقيقة بنت أبي صيفي

تعطي هذه الصّلات مؤشّرا آخر نضيفه للمؤشّرات السّابقة الدّالة على تواصل الإندماج ويصبح الفراغ المحيط بحياة أبي قيس أو قيس وبسيرة عبد مناف بن زهرة، بمثابة دليل على أنّ الرّواية تأبى التأريخ للإندماج.

- ٣ - ٣ - خالدة، قبّة الديباج.

تشير بعض مصادر النّسب لإبنة أخرى لهاشم إسمها **خالدة**، وتتّفق المصادر الّتي تذكرها على أنّها تنحدر بالأمومة من واقدة بنت أبي عديّ (١٦٢). يشار في مصادر النّسب لزواجها من **أسد بن عبد العزّى**، مما يمثّل تواصلا آخر مع نسب فروع قريش.

يرد في نسب قريش كما في إبن الكلبي، إلى أنّ من أبنائها من عبد مناف بن زهرة بن كلاب، **نوفل وحبيب وصيفي ورقيقة**، ويضيف لهم مصعب إسم أمّ حبيب، جدّة أمّ الرّسول(١٦٣).

خالدة + أسد بن عبد العزّى

نوفل حبيب صيفي رقيقة أم حبيب

من هؤلاء تنحدر عناصر كثيرة تتناولها كتب النّسب بشيء من الدّقة، ويضيق المجال لتناولها بالدّقة اللازمة. يمكن القول أنّ هذه الصّلة أيضا تعطي نفس المؤشّرات على وجود إتّجاه لتوسع إندماج العناصر المكّيّة مع البؤرة اليمنيّة الخزاعيّة اليثربيّة وقد بقى في حيّز النّسب ما يدل على ذلك(١٦٤).

-٣ - ٤ - حيّة بنت هاشم:

تشير بعض مصادر النّسب لإبنة أخرى لهاشم إسمها **حيّة**. يرد في سيرة إبن هشام أنّها تنحدر بالأمومة من هند بنت عمرو بن ثعلبة، وفي مصعب وإبن سعد والبلاذريّ واليعقوبي تنحدر من أم عديّ بن حبيب بن الحارث الثّقفيّة، ولا يذكرها إبن الكلبيّ (١٦٥). يشير مصعب لزواجها من

هاشم بن الأحجم بن دندنة بن القين بن رزاح بن عمرو بن سعد بن كعب بن عمرو بن خزاعة، ويذكر العناصر الّتي تنحدر منها بالأمومة(١٦٦).

حيّة + هاشم بن الأحجم بن دندنة.

أسيد - زرعة - هاشم- مرّة - شبيب - ورقة- سلمى الكبرى - ليلى - أم بديل - سلمى الصّغرى - فاطمة

يرد في حيّز نسب خزاعة ما يؤكّد هذه الصّلة، لكن يتطلّب تناولها فحصها عملا مستقلاّ، وتكفينا النتيجة العامّة المحيلة على أن الإندماج يأخذ دائما إتّجاه البؤرة الخزاعيّة.

الحصيلة:

لنعد للمستوى التّاريخي العام:

- **يغيب التّواصل بالمصاهرة بين بني هاشم وبين العائلات الّتي تقع في مركز نشأة الإيلاف** (بني عبد شمس و بني نوفل)، من هذه الزّاوية نكتشف من جديد هشاشة الرّواية القائلة بأنّ الإيلاف كان مشتركا ومتزامنا للفروع القرشيّة.

يمكننا بناء على أواصر القرابة والتّصاهر القول أنّ إندماج بني هاشم يأخذ مظهرين مختلفين: مظهر أوّل جعل نساء لهاشم يتزوّجن من عناصر لها إرتباط واضح بالوسط المكّي (المطّلب)، أو من أفراد يبدو أنّهم كانوا ضعيفي الحضور في هذا الوسط (عبد العزّى بن رياح). المظهر الثّاني هو زواج بنات هاشم في أوساط مخصوصة إذ ينحصر في **بني المطّلب، بني زهرة، بني أسد بن عبد العزّى**، وهو ما ستؤكّده المصاهرات اللاحقة، كما يؤكّده بعد هذا الزّمن بكثير البعض من وقائع الدّعوة الإسلاميّة.

هناك، من جديد، ما يشهد على وجود ما يشبه البؤرة الخزاعيّة اليثربيّة الهاشميّة الّتي قاسمها المشترك فيما يبدو هو بعدها النّسبي عن خصائص العالم القبلي للحجاز الجنوبيّ. يشهد وجود تواتر وتوسّع في العلاقات مع هذه البؤرة أنّها كانت تمثّل إتّجاها إجتماعيّا تاريخيّا وتحوّلت لما يشبه الوجهة للإنفتاح الإجتماعي.

عرف الحجاز الجنوبي أيضا إتّجاها نحو الإندماج وقد بدا ذلك واضحا في مصاهرات رموز الإيلاف. يتطلّب ذلك دراسة مستفيضة لمعطيات النّسب تتجاوز حدود هذه الدّراسة، لكن يبدو أنّ أشكال الإندماج ومضامينه كانت مختلفة عمّا هي عليه في البؤرة اليمنيّة، وهناك ما يتيح التّوقّع أنّه كان الأكثر إرتباطا بالمثل القبليّة التّقليديّة.

الفصل الرّابع:

ذرّية هاشم من هند بنت عمرو بن ثعلبة

ليس من اليسير إختراق صمت المصادر وتكتّمها حول كلّ هذه الصّلات الدميّة لهاشم خارج قريش وبعيدا عن الفضاء المكّي. رأينا عيّنات في موضوع قيلة الخزاعية، وفي شأن أميمة بنت عبد ودّ، وفي شأن هند بنت زيد بن عمرو وسلمى بنت زيد بن لبيد. نخصص هذا الفصل لرصد أبناء هاشم وأحفاده في يثرب من صلته الزواجيّة الثّانية في يثرب، أي ذرّيته من هند بنت عمرو بن ثعلبة.

لا يمكننا إلاّ أن ننتظر تكتّما أقوى بشأن العناصر اليثربيّة الخؤولة والنّشأة. نفضّل ـــ قبل تناول سيرة هذه العناصر ـ ذكر الإطار الذّهني للإخبار أو ما يمكن أن يشكّل جملة من المحدّدات أو الموجهات الكبرى للإخبار عن هذه الصلات مع يثرب. دون الإلمام بحدود هذا الإطار لا يمكن قراءة الفراغات الكبيرة الّتي سنلحظها في التّوثيق ولا الجهد النّقدي المبذول بغاية إختراق البلاغات العامة والمتداولة في الكثير من المصادر، تلك البلاغات الّتي يسوقها ويعكسها تأليف متأخّر.

ـ ١ ـ الإطار الذّهني والثّقافي للرواية:

ـ ١ ـ ١ ـ تدفع أسباب عديدة للشّعور بأنّ الصّلات بين مكّة ويثرب كانت أكثر كثافة مما تعكسها النّصوص التّاريخية. أوّلها أسباب إقتصاديّة يوحي بها واقع قريتين من قرى الجزيرة يطغى على كلّ منهما "نمط" من العيش والإنتاج: توفّر يثرب إنتاج الواحة في حين تمثل مكة نقطة إرتباط أكثر تمثيليّة للعالم القبليّ جنوبي الحجاز وما له من إرتباطات بالإقتصاد الرّعوي. يوحي بهذا التّكامل أيضا وقوع البلدتين على الخطّ التّجاري التّقليدي الرّابط بين بلاد اليمن ووادي القرى، وإنفتاح كلّ منهما على أحد أطرافه: في حين كان موقع مكّة يمهّد لليمن، كان موقع واحات يثرب يمهّد لأسواق الشّمال أو ما تسمّيه المصادر ببلاد الشّام. كمّل كلّ ذلك و جسّمه وجود حركيّة بشرية قديمة في الزّمن بين اليمن ووادي القرى، وكانت الموجات المتوالية من الهجرة اليمنيّة من أبرز العوامل الّتي ساهمت في تكثيف الصّلات البشريّة، تلك الهجرات الّتي ما كانت لتكون

لولا شعور عام بالإنتماء لنفس الهويّة الحضاريّة، ومثّلت دون شكّ شكلا من التّكامل البشريّ الّذي لم تقس بعد آثاره على مسيرة التّاريخ العربي قبل الإسلام. بقي التّداخل الكبير بين التّاريخ السّياسي لمكّة وبين تاريخ تلك القبائل والجماعات ذات الأصول اليمنيّة والّتي أصبحت حجازية مثل خزاعة وعذرة دالاّ على عمق ذلك التّواصل والإختلاط، رغم أنّ المصادر ـ بغاية تمييز الدّور القرشيّ عن غيره في خدمة البيت المكّي ـ تعطي لكلّ هذه الصّلات صبغة التّنافر والحرب. لكن نفس هذه المصادر تعبّر أحيانا عن التّكامل بين التّاريخ المكّي وتاريخ هذه الجماعات مثلما هو الحال في المساندة التي وجدها قصيّ من قبل عذرة. نظرا إلى كل هذه الأسباب وإلى غيرها، لا يمكن أن يكون حضور اليثربيّين إلاّ حضورا أقوى في التّجارة في الجاهليّة.

لكن ـ وهذا هو أحد الأطر الذّهنيّة الأساسيّة ـ الإتّجاه العام للإخبار هو تقليص الصّلة بين يثرب ومكّة في الجاهليّة. لئن حوت المصادر، سواء كانت أدبيّة أو تاريخيّة، متّصلة بالجوانب السياسيّة والعقائديّة في يثرب قبل الإسلام، فإنّ هذه المادة تتقلّص بشكل ملحوظ في موضوع الصّلة بين مكة ويثرب قبل الإسلام. إذا ألقينا نظرة عامّة على بنية الإخبار عن المرحلة القبإسلاميّة ما يمكن ملاحظته هو غياب شبه تام لكلّ إخبار تاريخيّ عن أيّ **نشاط تجاريّ مشترك بين العناصر اليثربيّة والعناصر المكّيّة**، ويختصر القليل من الإشارات على بعض الصّلات التبادليّة البدائيّة ومنها مثلا إستجلاب التّمر من يثرب، أو الإمتيار من واحات يثرب (1). رأينا في حال سلمى ما بذلته الرّواية من جهود لتجعل مرور هاشم من يثرب مرورا عرضيّا. بشكل عام، يبدو ليثرب حضور ضعيف في الصّورة التي تعطيها المصادر للتّجارة في الجاهليّة، رغم إقرار نفس المصادر بأنّ الشّمال كان من الوجهات الرئيسيّة للتجارة المكّيّة في المرحلة القبإسلاميّة.

ما هو أهمّ في سياق البيان الحاليّ هو أنّ ضعف الإخبار عن الصلات بين يثرب ومكّة يبلغ أقصاه في مستوى الرّوابط الإجتماعيّة، تلك الرّوابط الّتي ـ بالنّظر للأسباب السّالفة الذّكر ـ لا يمكن إلاّ أن تكون كثيفة ونشطة بين أسفل الحجاز وأعلاه. يسوق التأليف التّاريخي المتأخّر الإخبار في محيط وفي إطار بناءات منفصلة تمثلها القبيلة: قريش في مكة والأوس والخزرج في يثرب، ولا تعير أهمّيّة لأوجه التّداخل. لا تتناول النّصوص التّداخل إلاّ في شأن بعض الرّوابط الّتي دخلت دائرة الضوء بحكم صلتها مع وقائع من السّيرة، مثلما هو الحال في شأن صلة عبد المطلب بيثرب، تلك الصّلة التي تبدو كأنها "فرضت نفسها"، وأفرزت لها الرّواية كما رأينا، وبشكل سريع،

تعديلا يجعلها لا تتنافر مع مفهوم وحدة قريش الدّميّة ومع مركزيّة مكة(٢). نتيجة لذلك، لم يبق في حيّز الرواية إلاّ بعض الرّوابط التي ما زالت حيّة في الذّاكرة حين تمّ "تحنيط" الوقائع اللاّزمة لكتابة تاريخ الإسلام الأوّل، أو تلك الرّوابط الّتي "إلتصقت" بتقنينات النّسب و بقيت في حيّز التّراجم ولو بشكل هامشيّ عن الإخبار العام. من هذه الزّاوية بالضّبط يكتسي علم النّسب ـ مثلما تبين ذلك من أمثلة سابقة ـ أهميّته الوثائقيّة.

إذا كان ضعف الإخبار عن الصّلات بين يثرب ومكة، خاصة في جوانبه الإجتماعيّة والثقافيّة يمثّل المعطى الأول الذي يجب الإنطلاق منه يصبح الكشف عن هذه الروابط بمثابة عمليّة تسير في خط معارض للبلاغ العام للمصادر، ولن تكون كافية تلك العودة "الآليّة" للإستخبار بقدر ما سيكون المطلوب القيام بقراءة دقيقة تستغلّ بعض الفجوات الباقية الّتي من خلالها يمكن إعادة بناء النّسيج الإجتماعي. سوف نتبيّن أنّ الرّواية المتداولة لا تمثّل إلا وجهة نظر التّأليف المتأخّر،وأنّ الصّلات كانت أكثر كثافة في الواقع، إضافة لوجود إيحاءات بوجود جدل قديم حول الموضوع.

ـ ١ ـ ٢ ـ هناك سبب آخر يمارس ضغطه ويشكّل المناخ العام للإخبار وهو الهجرة النبويّة إلى يثرب. من الخطأ إعتبار الهجرة المحمّديّة إلى يثرب في المصادر مجرّد خبر تاريخيّ أو حدث تاريخيّ عاديّ يمكن تناوله فقط في مرحلة وقوعه ومن خلال المواضع المتّصلة به في النّصوص، وهي الطّريقة التي نظرت بها باتريسيا كرون لمفهوم الهجرة في دراسة لها عن الموضوع (٣). الهجرة هيّ مفهوم عقائدي، جزء من تاريخ النّبوّة، ومن تاريخ كلّ نبوة، ويثرب هيّ وجهة من الوجهات الّتي قدر الله أن تكون مقصدا لنبيه. لذلك تعكسها الرّواية في شكل بنية بيانية عامّة ومنبثة في كل ما له صلة بالإسلام الأوّل، و تتحوّل إلى ما يشبه النّسيج الخفيوالخلفيّ لكلّ الرّواية المتّصلة بالعلاقة التّاريخية بين مكّة ويثرب، لا فقط زمن الدّعوة الإسلاميّة وإنّما أيضا قبلها.

في هذا الإطار الذّهني، يصبح من الطّبيعي ألاّ تؤرّخ النّصوص للهجرة من زاوية أسبابها إجتماعيّة أو تاريخيّة ملموسة، وأن يكون إتّجاهها هو تعهّد شكل من الفراغ في الصّلة بين مكّة (منشأ الدّعوة) وبين يثرب (مهجر النّبي). لا يتعلّق الأمر هنا بحكم جملي لأنّنا في مرحلة ثانية سنتناول الأرضيّة الأسطوغرافية بشكل أكثر دقّة، لكن ما من شكّ أنّ البلاغ العام هو بلاغ يجسم إلى حدّ ما أنّ البلاغ الرئيسي هو بلاغ عقائدي يسير في خط معارض ـ بالتّعريف ـ لأيّ تاريخ

دنيويّ يمكن فهم آلياته وأسبابه. من هذه الزّاوية يمكننا قراءة الكثير من الأخبار المتعلّقة بالفترة السّابقة مباشرة للهجرة، كتلك الّتي تقول بأنّ إتجاهات عديدة ومختلفة كان من الممكن أن تكون وطنا جديدا لدعوة النبيّ محمّد و تثير "عرض نفسه" على القبائل وتتوقّف طويلا في موضوع البحث عن هذه المساعدة من أهل الطائف(٤). من هذه الزّاوية أيضا يمكننا أن ننظر للرّوايات المتعلّقة بوصول الرسول محمّد إلى يثرب، حيث تسوق كلّ كتب السّير واقعة النّاقة المأمورة(٥)

ففي موضوع الصّلات البشريّة بين يثرب ومكّة يصبح الإقرار بكثافة هذه الصّلات البشريّة في المرحلة القبإسلاميّة عنصرا يدخل شكلا من "الخلل" على مفهوم الهجرة أو يوفّر تاريخا ناقضا له، لأنه يدخل شيئا من **النّسبيّة** على **حدث تأسيسي أو تدشيني**. لا شكّ أن بنى القرابة وآثارها هي من صلب التّاريخ الدّنيوي، لذلك ستكون المقاطع المتبقّية والدّالة على وجود صلات تاريخيّة مع يثرب، تلك التي يمكن إستغلالها لاعادة بناء الصورة التّاريخية لهذه الصلات، مقاطع قليلة ولا يمكن الوصول لبناء أرضيّة أسطوغرافيّة إلا بطرق ملتوية، أي بعد المرور مما يشبه الحواجز المتعدّدة والشّائكة الّتي تضعها الرواية ـ عن وعي أو عن غير وعي من الرّواة لسدّ منافذ الفهم.

ـ ١ ـ ٣ ـ المحدد أو الموجه الثّالث للرّواية هو البنية البشرية المستقلّة لقريش.

تتناول الرواية التاريخيّة في بيانها البارز والظّاهر مفهوم قريش، على أنّه يعني قبيلة بكلّ "المواصفات" التّقريبيّة المعروفة (وحدة الأصل، وحدة الحياة والعيش). في هذا الإطار المحدد تتحدّث المصادر عن الصّلات، سواء مع يثرب أو مع غيرها من قبائل وقرى الجزيرة في المرحلة القبإسلاميّة. الإتّجاه العام للإخبار هو تقليص أثر الصّلات الّتي تعود سواء لمرحلة التّشكّل أو للمراحل التي عقبتها والّتي تلقّت فيها قريش أثر الإرتباطات الجديدة بالعمل التّجاري. هناك ما يشبه الحلول التّوفيقيّة: تحويل تلك الصّلات بدورها لصلات قديمة تعود لزمن أسبق من التّجارة أو رفضها والقول صراحة أنّ تلك العناصر لم تكن عناصر قرشيّة. بالنّظر لهذا الإتّجاه الضّمني في الرّواية لا يمكننا إلاّ أن نتوقّع صعوبة كبيرة في التّحقيق في شأن الإمتدادات البشريّة.

لا يمكن ـ في حدود هذه المقدّمة ـ التّوسع كثيرا في إمتدادات كبيرة تتطلب فحصا مستقلاّ. لكن نسوق، في شكل غير مبيّن، وفي إنتظار الشّواهد الّتي يحملها علم النّسب، جملة من الملاحظات لتوسيع دائرة المسألة:

ـ تشهد النّصوص على أنّ مفهوم قبيلة قريش هو مفهوم حديث التّشكّل، تبلـور بشكل تدريجي ولا يبدو لنا أنّ قريش كانت تمثّل قبيلة بالمعنى الذي تعنيه الكلمة في حال القبائل الكبرى، بمعنى أنّه يربط بين أفرادها تاريخ قديم مشترك، بقدر ما كانت جماعة، حديثة التّرابط الإجتماعي، تشـكّلت من فروع تعود بأصولها لآفاق مختلفة. ما يمثّـل مسـألة تاريخية حقيقيّـة هـو أنّنـا ـــ بإستثناء روايـة النّسب، وبإستثناء الدّور الذّي لعبه قصي ـ لا نرى تاريخا لهذا التّشكل في المراحل الّتي عقبته، وهي بالضّبط المراحل الّتي تعنينا أكثر من غيرها في دراسة الرّوابط القريبـة مـن زمنيّـة الإيـلاف، أي بـين القرنين الخامس والسّادس. ما يبدو ملحّا هو العثور على مرحليّة لهذا التّرابط البشريّ.

ـ ما يمكن ملاحظته أنّه وحتى مرحلة الدّعوة الإسـلاميّة بقـي في منطق الأحـداث مـا يوحـي بـأنّ مفهوم قريش لم يكن مفهوما تاريخيّا من النّاحية الديمغرافيّة والواقعيّة. في المستوى العام مـن الوقـائع تسوق الرّواية أنّ قريشا إنتصرت على أهل يثرب إبتداء من تولّي أبي بكر الخلافة، وإنتصـرت مـن جديد مع تولّي معاوية الخلافة. يبدو لنا أن هذا "التسلسل" يحوي ـ من منظـور تـاريخيّ ـــ الكثـير من أوجه الخلل ومن أوجه التّناقض الدّاخلي.

إذا كانت أكبر معارضة للدّعوة الإسلاميّة تجسّمت في قريش، وكـان منـاصرو الدّعـوة إضطـرّوا لمغادرة مكّة والإقامة في المدينة، كيف يمكن وبيسر بعد ذلك الحديـث عـن عـودة قريـش للصّـدارة وإحتساب النّخبة على أنها نخبة قرشيّة؟ من هذه الزّاوية يبدو مفهوم قريـش مفهومـا متناقضـا مـع كلّ إتّجاهات الأحداث السّابقة له، إلى حدّ أنّه يقلّص من قيمة النّضال الإسلامي ولمدّة عقدين من الزّمن. **ما هو مطلوب قبوله** هو أنّ العناصر الّـتي سـاهمت مسـاهمة حثيثـة في النّضـال الإسـلامي بقيت هي أيضا مدافعة عن مصلحة قريش في الصّدارة السّياسيّة. ومـن ناحيـة ثانيـة، إذا كـان مـا حدث بعد تولّي أبي بكر الخلافة هو إنتصار للقرشيين، وتواصل هذا الإنتصار في خلافتي عمر وفي خلافة عثمان وعليّ، كيف يمكن القول أنّ ما بعد الفتنة كان أيضا إنتصارا للعناصر القرشـيّة؟ هـل كان ذلك على أساس أنّها قرشيّة؟

ـ من هذا المنظور لا يبدو لنا قابلا للتصوّر أن يكون حدث أي خـلاف بـين المهـاجرين والأنصـار بعد وفاة الرسول، وليس من المستبعد مـن دائـرة النظر أن تكـون تلـك الأدبيـات ولـدت في حـيّز أدبيات أخرى تريد أن تؤصّل مفهـوم قريـش. فالعناصرالمهـاجرة لم تكـن عنـاصر قرشـيّة بقـدر مـا كانت تمثل مجتمعا جديدا يجب البحث عن روابطه الّتي تساعد دراسة بنى القرابة على الإلمام بهـا.

في المسألة إثارة ــ لا يريدها التّأليف المتأخّر ــ للجذور التّاريخية لهذه الجدليّة بين الجديد والقديم، وللرّوابط التّاريخية والإجتماعيّة بين الجماعة الجديدة ؟

لا تشهد المراحل الأولى للنّضال الإسلامي على وعي العرب وأهل يثرب بشكل خاص، للقرشيين كأفراد ينتمون لقبيلة مميزة لها تجربة تاريخيّة فريدة، والمسألة المطروحة على بساط التّاريخ لم تكن مسألة إنتماء قبلي والخلاف لم يتّخذ صبغة الخلاف القبليّ التّقليديّ. تشهد على ذلك السّير والتّواريخ بشكل صادق وجيّد، وتبيّن أنّ المطلب الأوّل كان فيه نقيض القبليّة إذ يتمثّل في ضرورة ولادة رابطة تنظيميّة جديدة. فمفهوم المهاجرين مثلا يعكس تجاوزا، حدث حتى قبل النّجاح الإسلامي لمسألة الإنتماء القبليّ لقريش وإلا لما أمكن ــ كما أسلفنا ــ أن نرى أقساما من قريش تنتقل ليثرب لمؤازرة الدّعوة الجديدة.

كان النّصر لدعاة الجديد، وكانت المرحلة الّتي عرفت بفترة "الخلفاء الراشدون" هي فترة نجاح الإسلام لا فقط كمفهوم عقائدي وإنّما خاصة كمفهوم سياسيّ يتّخذ ويتشّكل ويرسخ بواسطة مستوى التّعبير العقائدي، ومن البديهي أن يكون من نتائجه توليد مرتبيّة إجتماعيّة جديدة وأن يزداد ضعف المقاييس القديمة في التّراتب الإجتماعي، وعلى رأسها الإنتماء القبلي، الّذي كان من الأصل ضعيف جدّا.

نتيجة لذلك، ما يبدو لنا أكثر قابليّة للتصوّر ــ وليس من الهام إن كان يتناغم مع كلّ أوجه الرّواية الّتي يمكن أن تكون دعائيّة ــ هو أن يكون هناك في مرحلة **وسط إجتماعي خرج من منطق الإنتماء القبلي**، ولم يعد من الهام إن كان أفراده ينتمون لقريش أو ليثرب. كان هذا الوسط أكثر الأوساط إستعدادا وقابليّة للتغيير ومثّل بعد ذلك نخبة المجتمع الإسلامي الأوّل. في المرحلة الثّانية، أي بعد وفاة الرّسول نجح هذا الوسط بعد توسّعه وشموله لعناصر جديدة في إحتلال الحقل السياسي وكانت فاتحة لعصر الراشدين. في مرحلة ثالثة، وبفعل تطوّرات معقّدة وكثيفة، ضعفت قدرة هذه النّخبة على تحقيق تأطيرها للمجتمع الجديد، وعادت العناصر المكّية الأصل للصدارة السّياسية، وليس من الصدفة أن يتقبّلها الوعي العام كنقيض للفترة السابقة، وتبلورت معارضة تستمد مبرراتها الوجدانية من الوفاء للعقيدة الجديدة.

من الواضح أنّ الرّواية التّاريخية تؤكد كثيرا على المرحلة الثّانية وتضعها على سجل القيم الجديدة وما بعثته من روابط من نوع جديد. تعترف كذلك بالمرحلة الثالثة بإعتبارها مرحلة عودة القيم

الجاهليّة القديمة لكنّها لا تفصح عن المرحلة الأولى وتسوق فيها تاريخا مرتبكا ويبدو هذا الإرتباك عندما ترسم الرّواية ـ بشكل لا يبدو لنا منسجما مع أطراف المعادلة التّاريخية ـ **صورة لقبيلة قريش كقبيلة مترابطة منذ الجاهليّة البعيدة.**

ـ ١ ـ ٤ ـ عنصر آخر ضاغط على الرّواية هو المحافظة على القيمة الرّمزيّة لمكّة الّتي يمثّل الحجّ لها أحد أركان الإسلام. معلوم أنّ الحرم المكّي كان حاضرا في العقيدة الإسلاميّة من بدايتها لكن بعد الهجرة حدث تأكيد لهذه "الأولويّة" المكّيّة من خلال تغيير وجهة الصّلاة إليها، وبقائها وجهة للحج، وإبتداء من فتح مكة إستعادت مكة رمزيتها العقائدية وتمّ إحتواء تلك الرّمزية في صلب العقيدة الإسلامية. من هنا تتولدّ صعوبة الرّواية في تناول سيرة لعناصر هاشميّة في يثرب قبل الإسلام، لأنّها تتفادى بلاغا جانبيّا ـ لا تريده البنية العامة للإخبار ـ أنّ يثرب كانت موطنا لعائلة النبوّة. ذلك الدّور يجب أن يبقى حكرا على مكّة.

يتكامل هذا العنصر مع عنصر آخر تمثّله المحافظة على محوريّة دور بني هاشم في تاريخ الحرم المكّي. فكلّ إثارة لدور للعناصر الهاشميّة بالنّسب في يثرب قبل الإسلام يتناقض مع مكانتهم المحورية في التّاريخ المكّي إذ كان يعني ضمنيا إضعافا لمكانتهم في مكة قبل الإسلام. قسم هام من الرّواية التاريخية عن تاريخ مكة في الجاهليّة يدور حول دورهم التّاريخي والعقائديّ في خدمة البيت المكي، مثّله عبد المطّلب بشكل خاص. لقد ولّد هذا الإعتبار جملة من الرّوايات الطّريفة حول نصرتهم للإسلام قبل أن يؤمنوا به، كما ولّد جدلا أكثر طرافة حول إسلامهم قبل الإسلام(٦). لا يمكن في مستوى الرّواية فرز هذا المفهوم للشّرف العقائدي (المحافظة على سنن إبراهيم)، من مفهوم الشّرف القبلي التّقليدي (العزّة والقدر) إذ تختلط هذه المفاهيم في النّصوص لترسم رفعة منزلة العناصر الهاشميّة، لكن كلّها يتناقض ـ من منظور الرّواية ـ مع أي حديث عن إنتمائهم ليثرب .

ـ ١ ـ ٥ ـ كانت الدعوة الإسلامية في سلسلة الرّسائل السّماوية الأخرى، لكنّها تضمّنت مبكّرا شكلا من التّميّز والخصوصيّة عن الأديان التوحيديّة الأخرى الّتي مازالت حاضرة آنذاك في الوعي الشرقي، تجتمع في مفهوم أهل الكتاب. كانت يثرب ومنطقة وادي القرى، ومنذ أزمنة قديمة فيما يبدو يصعب تحديدها، أكثر مناطق الجزيرة إنفتاحا على العالم الخارجي، سواء بسبب قربها من

بلاد الشام، أو تلقّيها للهجرات اليمنيّة ووراثتها للتّجربة اليمنيّة القديمة سواء في العلم أو في المعتقدات التّوحيدية التي شاعت في مناخ الصراع البيزنطيّ الفارسيّ. ليس من الصّدفة أن يكون التّوحيد الشّرقي أكثر شيوعا في يثرب ووادي القرى منه في بقيّة جهاة الجزيرة.

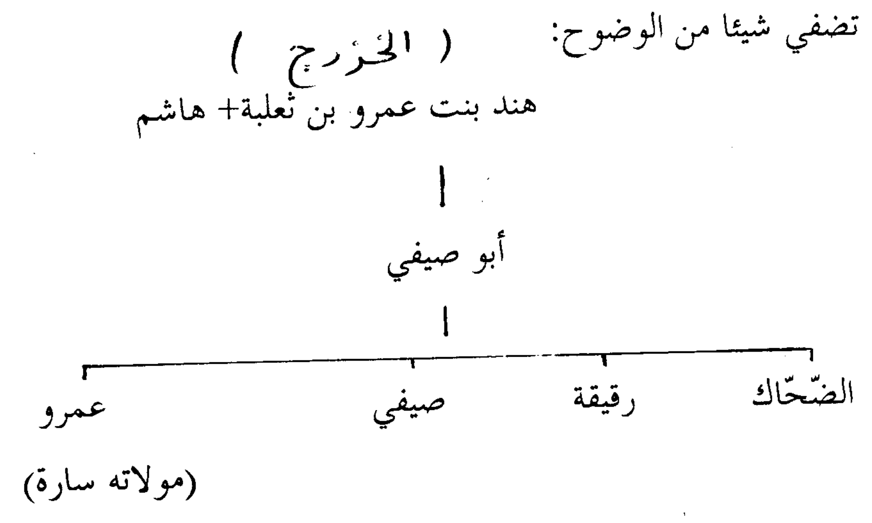
الحديث عن صلة العناصر الهاشمية بيثرب يتقاطع بالضّرورة مع الجدل القديم حول الأثر الّذي كان للأديان القديمة في المعتقد الإسلاميّ، كما يتقاطع مع صورة يثرب كمواطن لشكل من العلم التّقليدي الّذي تصعب الإحاطة به: قسم هام من الحكام الّذين تتوجه لهم ـ أو تقول النصوص أنّها تتوجه لهم ـ قريش في خلافاتها كانوا على طريق الشّام أي في يثرب أو في أحوازها(٧). لا شك أنّ كلّ هذه العناصر مجتمعة مثّلت ضغطا إضافيّا تسبب في كبت الإخبار عن كلّ صلة بيثرب قبل الإسلام.

ـ ١ ـ ٦ ـ أهم من كل هذه العناصر مجتمعة هو ما يتعلق بالدور التّاريخي لبعض هذه العناصر الهاشميّة بالنّسب في يثرب. لقد وقفت هذه العناصر ـ مثلما سيتبيّن ذلك ـ موقفا سلبيّا من الإسلام. لقد واجه الموثّقون للسّيرة صعوبة كبيرة في التّصرف في معلومات من شأنها أن تدخل الخلل على كل المفاهيم السّابقة في نفس الوقت، يضاف إليها إلحاق خلل خطير ـ ولو بشكل غير مباشر ـ بأحد مرتكزات شرعيّة العبّاسيين في الحكم: ولاء الهاشميين للإسلام، والحضور الإيجابي للعناصر الهاشميّة في تاريخ الجاهليّة.

ـ ١ ـ ٧ ـ لقد كان من وظائف الأدب التاريخي أن يسوق سيرة تربويّة للمسلمين سواء كانوا ملوكا أو رعية. كانت سيرة إبن إسحاق في الأصل في شكل دروس لقّنها بطلب من المنصور للمهدي، إبنه ووليّ عهده(٧ مكرر)، وكانت طاعة الله ورسوله من أركان الأخلاق الّتي ستلقّن للأجيال اللاّحقة. سوف نتبيّن أنّ إهتمام الرّواية بهذه العناصر سوف يكون في حدود الأدوار الّتي دخلت ـ بشكل إجباري ـ في بوتقة السّيرة ومنها ما أصبح حيويّا لدراسة أسباب النّزول. نظرا إلى كلّ هذه الأسباب سوف نرى كيف لفظت التّواريخ والسّير كل المعلومات الّتي فقدت كلّ فائدة من وجهتي النّظر الدّينيّة والدّنيويّة، **ولم يبق إلاّ النّسب شاهدا على إرتباطات قديمة.**

ـ ٢ ـ مشكلة سارّة مولاة عمرو بن أبي صيفي بن هاشم بن عبد مناف.

في الفقرة المخصّصة لهند بنت عمرو بن ثعلبة، وبواسطة نص مصعب الزبيريّ الّذي يؤكّده نص إبن حزم(٨)، كنّا أعدنا بناء الشّجرة النّسبيّة التّالية والّتي تضمّ أبنائها وأحفادها. إستعادتها قد تضفي شيئا من الوضوح:



يشير كلا النّصّين لسارّة بإعتبارها مولاة لعمرو بن هاشم. يقول مصعب: "**مولاة عمرو بن أبي صيفي بن هاشم**"، ويقول إبن حزم منهم **عمرو بن أبي صيفي، الّذي أعتق سارّة الّتي حملت كتاب حاطب بن أبي بلتعة الى قريش** ...". كانت مولاة لعمرو بن أبي صيفي الّذي ينحدر بدوره ـ مثلما تبين ذلك شجرة نسب هاشم الّتي أعدنا بناءها ـ من أبي صيفي أحد أبناء هاشم من هند بنت عمرو بن ثعلبة.

بديهيّ أنّ الولاء لا يمثّل صلة دمّيّة بالمعنى الدّقيق، وليس هناك ما يبرر تجاوز إطار النّسب بإعتباره يعكس إرتباطا دمّيّا حقيقيّا، لكن يبقى من المعقول إعتبار الولاء شكلا من الإنتماء، يمكن أن يشمله التّحقيق عسى أن تسوق الرّواية في حيّز سيرتها شيئا من سيرة عمرو بن أبي صيفي. من الواضح أنّ الصّلات الدّميّة لا تعنينا حقيقتها بقدر ما تعنينا دلالتها التّاريخية.

دخلت سارّة دائرة الإخبار التّاريخي ـ مثلما سنرى بالنّظر لدورها في وقائع من صلب المرحلة المدينيّة من الدّعوة، لكن ـ بالنّظر للفراغ في الإخبار لا حلّ لنا إلاّ القيام ـ مثلما عبّرنا على ذلك في مقدّمة هذا الفصل ـ بما يشبه الصّعود الإرتداديّ في الزّمن للوصول إلى الجاهليّة القريبة. يتقلّص الفراغ شيئا ما في مرحلة الدّعوة الإسلاميّة ويشمل الإخبار أحيانا أدوار شخصيّات تاريخيّة

ـ مثل سارّة ـ لم يكن لها بالضّرورة دور إيجابيّ في الدّعوة الإسلاميّة، بعد أن أصبحت مع الزّمن بمثابة النّسيج الضّروري لترسيخ البعد النضالي للإسلام الأول، دونه لا يمكن الحديث عن تاريخ للنّصر على المروق والكفر. كان لابد أن يوجد شيء من سيرة هذه العناصر حتى يمكن كتابة تاريخ من إستجاب إليها.

ليست الصّعوبة إذا غياب سارّة من كتب السّير والتّواريخ ـ مثلما هو الحال بالنسبة للعناصر الهاشميّة التي عاشت الجاهليّة ـ بقدر ما هي إنعكاس صورتها في الرّواية بعد دخولها لحيّز تاريخ جديد، ومرورها من "مضيق الرّواية" الإسلاميّة المتأخّرة. سوف نتوقّف في الشّكل الّذي إتّخذه الإخبار، وكيف تصرّفت الرّواية في موضوع الصّلة ببني هاشم. ما هو طريف أننا سنتبيّن أنّ المصادر إحتفظت بالدّور التّاريخي، لكنّ هذا الدّور التّاريخي إمتزج وإختلط بدور شخصيّة أخرى لها تسمية مشابهة، مما سيجعل فرز هذه الشّخصيّات رهين إعادة بناء روابط القرابة، إعتمادا عل نفس المنهج المتمثّل في القراءة التّكامليّة بين مصادر النّسب والتّاريخ.

تسوق مصادر أساسيّة للسّيرة ومنها سيرة إبن هشام، وتاريخ الطبري، و أنساب الأشراف للبلاذري، والأقسام المتعلّقة بالسّيرة من تاريخ اليعقوبي، روايات تذكر الدّور التّاريخي الّذي قامت به سارة مولاة بني هاشم. ترد في سيرة إبن هشام، رواية أساسيّة، تتردد في مصادر أخرى و تدعو للتأمّل في بنية الإخبار من خلال السّياق الذي جاءت فيه المعلومة والإسم والنّسبة على حدّ سواء.

يورد إبن هشام(٩) في فصل:"ذكر الأسباب الموجبة المسير الى مكة وذكر فتح مكة،في شهر رمضان سنة ثمانية":

قال إبن اسحاق: وحدثني محمد بن جعفر بن الزبير، عن **عروةبن الزبير** وغيره من علمائنا،: "لما أجمع رسول الله صلى الله عليه وسلم المسير الى مكة، كتب حاطب بن بلتعة كتابا إلى قريش، يخبرهم بالذي أجمع عليه رسول الله من الأمر في السّير إليهم؛ ثمّ أعطاه **إمرأة ـ يزعم محمد بن جعفر أنّها من مزينة؛ وزعم لي غيره أنّها سارة، مولاة لبعض بني عبد المطلب** ـ[وفي أحد النسخ المعتمدة في التحقيق **مولاة لبني المطلب**] وجعل لها جعلا على أن تبلّغه قريشا. فجعلته في رأسها، ثم فتلت عليه قرونها، ثم خرجت به؛ وأتى رسول الله الخبر من السماء بما صنع حاطب ، فبعث علي بن أبي طالب والزّبير بن العوّام رضي الله عنهما، فقال: أدركا إمرأة قد كتب معها حاطب بن بلتعة بكتاب إلى قريش، يحذرهم ما قد أجمعنا له في أمرهم. فخرجا حتّى أدركاها بالخليقة، خليقة بني أبي أحمد، فاستنزلاها، فإلتمسا في رحلها، فلم يجدا شيئا، فقال لهما علي بن أبي طالب: إني أحلف بالله ما كذب رسول الله صلّى الله عليه وسلم ولا كذبنا، ولتخرجن لنا هذا الكتاب أو لنكشفنك، فلمّا رأت الجد منه، قالت أعرض؛ فأعرض، فحلّت قرون رأسها، فإستخرجت الكتاب منها، فدفعته إليه ، فأتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم حاطبا، فقال يا حاطب، ما حملك على هذا ؟فقال: يا رسول الله، أما والله إنّي مؤمن بالله ورسوله،ما غيرت ولا بدّلت، ولكني كنت إمرأ ليس لي في القوم من أصل ولا عشيرة، وكان لي بين أظهرهم ولد

وأهل، فصانعتهم عليه. فقال عمر بن الخطاب، يا رسول الله، دعني فلأضرب عنقه، فإنّ الرّجل قد نافق؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وما يدريك يا عمر، لعلّ الله قد إطلع إلى أصحاب بدر يوم بدر؛ فقال: إعملوا ما شئتم، فقد غفرت لكم. فأنزل الله تعالى في حاطب: "يا أيها الذين آمنوا لا تتّخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودّة"...إلى قوله :"قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والّذين معه، إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله،كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا با لله وحده"... إلى آخر القصّة.

ترد في السّيرة أيضا إشارة أخرى في رواية مسندة أيضا لإبن إسحاق، تتحدّث عما عقب فتح مكة، يذكرها كواحدة من النّساء اللاّتي أمر الرسول محمد بقتلهنّ بعد فتح مكة. يذكرها بإسم **سارة مولاة لبعض بني عبد المطّلب** ويذكر، في آخر الرّواية أنّها كانت من بين الّذين أستؤمن لهم:"**وأما سارة فاستؤمن لها فأمنها**[الرسول محمد]، **ثم بقيت حتى أوطأها رجل من الناس فرسا في زمن عمر بن الخطاب بالأبطح فقتلها**."(١٠)

ترد نفس الرّواية الرئيسيّة حرفيّا في تاريخ الطبريّ في وقائع السّنة الثّامنة من الهجرة، ولو بواسطة مختلفة مع إبن إسحاق:[عن إبن حميد،عن سلمة،عن إبن إسحاق،عن محمد بن جعفر بن الزبير، عن **عروة بن الزبير**]. تسوق رواية الطّبريّ نفس الجملة الإعتراضيّة المتعلّقة بنسبة سارة ــ **زعم محمد بن جعفر أنّها من مزينة، وزعم لي غيره أنها سارة، مولاة لبعض بني عبد المطلب ــ** ". وترد إشارة من المحقق تفيد أن إحدى النّسخ تذكر **بني المطّلب** وليس **بني عبد المطلب**.(١١)

نفس "البناء" الإخباري العام تعكسه السّيرة في تاريخ الطّبريّ إذ بعد إثارة دورها في الواقعة الرئيسية المتمثّلة في إبلاغ الرّسالة، رسالة حاطب بن أبي بلتعة، يذكرها بنفس النّسبة أي **سارة مولاة كانت لبعض بني عبد المطلب** ـ في رواية ثانية مسندة لإبن إسحاق ضمن من أمر الرسول محمد، بعد فتح مكة، بقتلهم، و يورد نفس الجملة"**وأما سارة، فإستؤمن لها فأمّنها، ثم بقيت حتى أوطأها رجل من الناس فرسا في زمن عمر بن الخطاب بالأبطح، فقتلها**..."

ما يثير الإنتباه أنّ الطّبريّ، بعد هذه الرّواية مباشرة، يورد رواية أخرى مسندة للواقدي هذه المرّة :"أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل ستة نفر وأربع نسوة، فذكر[المقصود هو الواقدي] من الرّجال من سماه إبن إسحاق، ومن النّساء هند بنت عتبة ابن ربيعة، فأسلمت وبايعت، **وسارة مولاة عمرو بن عبد المطلب إبن عبد مناف، قتلت يومئذ**،..." يلاحظ أن نسبة سارّة في رواية الطبري عن الواقدي قد تغيرت، وأنّ سارة قتلت (١٢).

إذا كان الطبريّ أورد ما وصله و لم يكن من منهجه أن يتساءل فمن غير المنتظر أن يكون قاريء تاريخ الطبريّ في "العصر الوسيط" قد تساءل عن هذا الخلل في نسبة هذه الشّخصية "الهامشية". قد لا يختلف موقف القاريء الحديث كثيرا: وجود الرّوايتين في نفس السّياق يوحي بأنّ الأمر لا يتعدى وجود شخصية كان لها دور سلبي في تاريخ الإسلام الأول، وفهارس التّحقيقات الحديثة تحيل على شخصيّة واحدة.

لئن كانت هذه المعلومات ـ الّتي سوف نتبيّن تناقضاتها الدّاخليّة ـ ترد عند إبن إسحاق والطبري في شكل روايات منفصلة، فإنها عند البلاذريّ(١٣) تأخذ شكل التّركيب الرّوائي الجامع لمضامين الخبرين في رواية واحدة. يكتب البلاذري: [بإسناد لعبد الواحد بن غياث، عن حماد بن سلمة]:

"...فكتب حاطب بن أبي بلتعة اللّخمي، حليف الزبير، إلى [قريش]وبعث بكتابه مع **إمرأة من مزينة يقال لها كنود ويقال مع سارة، مولاة عمرو بن هشام بن المطلب بن عبد مناف.** فجعلته في رأسها، ثم فتلت عليه قرونها. فوجّه رسول الله صلى الله عليه وسلم إليها علي بن أبي طالب، والزّبير بن العوام،وأبا مرثد الغنوي، وكلّهم فارس. فلحقوها بروضة خاخ. فأناخوا بعيرها، ثم فتّشوها. فلمّا رأت الجدّ، أخرجت الكتاب من عقصتها. وقال بعضم: لم تجعل الكتاب في رأسها، ولكنّها جعلته في حجزتها. وقيل أنها جعلته في رأسها حتى أمنت، ثم جعلته في حجزتها. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحاطب[...] **.ومضت سارة الى مكة. وكانت، فيما يزعمون، مغنية. فأقبلت تتغنّى بهجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين.و** لّما وافى رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة، تسلح قوم معهم وقالوا: لا يدخلها محمد عنوة. إلخ ...

بعد هذا التّركيب يسوق البلاذري جملة من الأخبار المتنافرة. يذكر، دون إسناد، أنّ **سارّة** كانت ضمن النّسوة الأربع اللاّتي أمر الرّسول محمّد، بعد فتح مكة بقتلهن(١٤). ترد رواية [باسناد لابراهيم بن سعد عن الزّهري عن سعيد بن المسيب]:" قالوا وأخرجت قريش معها القيان بالدّفوف: **سارة مولاة عمرو بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف،** وعزة مولاة الأسود بن المطلب، ومولاة لأمية بن خلف. فجعلوا يتغنّين في كل منهل."(١٥). يورد البلاذري أيضا [باسناد لمحمّد بن سعد، عن الواقديّ، عن يعقوب بن عبد الله القمّي، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن عبد الرحمان بن أبزى، عن أبي برزة]: "وأمّا **سارة، صاحبة كتاب حاطب بن أبي بلتعة،** فكانت مغنية نوّاحة. وكانت قدمت من مكة، فوصلها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شكت إليه الحاجة. وقالت: إنّي قد تركت النّوح والغناء. ثم رجعت الى مكة مرتدة، وجعلت تتغنى بهجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقتلها علي بن أبي طالب(١٦). يورد أخرى بإسناد للواقدي: "أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتل ستّة نفر وأربع نسوة، فذكر [هو الواقدي] من الرّجال من سماه إبن إسحاق، ومن النّساء هند بنت عتبة إبن ربيعة، فأسلمت وبايعت، **وسارة مولاة عمرو بن عبد المطلب إبن عبد مناف،** قتلت يومئذ ،... "(١٧). أما اليعقوبي

فإنه يذكر،في فصل يخصصه لفتح مكّة، نفس الخبر تقريبا لكن دون إسناد.يقول:"...فكتب حاطب بن أبي بلتعة مع **سارة مولاة أبي لهب** إلى قريش بخبر رسول الله وما إعتزم عليه...(١٨).

أمام هذه المادّة التّاريخية نسوق جملة من الملاحظات المختلفة الّتي سيتبيّن تكاملها في مرحلة ثانية:

– ١ – أوّل لما يلاحظ إختلاف صيغة الإسم والنّسبة، نلخّص هذه الإختلافات على الشّكل التّالي:

مصعب: سارة **مولاة عمرو بن أبي صيفي بن هاشم.**

إبن حزم: **عمروبن أبي صيفي الّذي أعتق سارة...**

إبن هشام عن إبن إسحاق: **سارة مولاة لبعض بني المطّلب.**

إبن هشام عن إبن إسحاق: **سارة مولاة لبعض بني عبد المطّلب.**

الطّبريّ عن عروة: **سارة مولاة لبعض بني عبد المطّلب. مع وجود إشارة في التّحقيق إلى أنّ إحدى النّسخ تشير لبني المطّلب.**

الطّبريّ عن إبن إسحاق: **سارة مولاة لبعض بني عبد المطّلب.**

البلاذريّ عن حمّاد بن سلمة: **سارة مولاة عمرو بن هشام بن المطّلب.**

البلاذري عن سعيد بن المسيّب: **سارة مولاة عمرو بن هشام بن المطّلب.**

البلاذريّ عن أبي بزّة: **سارة، صاحبة كتاب حاطب بن أبي بلتعة.**

البلاذري عن الواقديّ: **سارة مولاة عمرو بن عبد المطّلب بن عبد مناف.**

– ٢ – إذا سعينا لتجاوز البلاغ العام للإخبار مثلما تحدّده وظيفة الخبر، وكانت غايتنا أن نحوّل مجمل هذه الرّوايات لوثائق تاريخيّة، تجلّت لنا مواطن الخلل والإرتباك. هناك ما يشعرنا بأنّ الأدوار المسندة لا يمكن أن تلعبها شخصيّة واحدة.

– تلعب سارّة في نفس الوقت دورا في يثرب وفي مكّة، وفي زمن متقارب أي بين قرار الرّسول محمد بغزو مكّة وبين حلوله بها.

– في يثرب نجدها تبلّغ خطاب حاطب بن بلتعة الّذي ينذر قريشا بالغزو، ورغم أنّ الرّواية تفيد بإنكشاف أمرها فإنّنا نجدها في مكة تتغنى بهجاء الرسول محمّد.

– تتحدث الرّواية عن أنّها مولاة لعبد عمرو بن صيفي أو لحاطب بن بلتعة، وحاطب بن بلتعة هو من العناصر اليثربيّة، وتتحدث عنها بإعتبارها مولاة لأحد القرشيين.

– من أوجه الخلل الأخرى أن يكون لسارّة ذلك الدّور "الشّنيع" في كشف خطّة المسلمين وهم يستعدّون لغزو مكّة، وأن تنجح – رغم أنّ الرّواية تقول أنّه إنكشف أمرها – في الإلتحاق بمكّة وأن يكون لها دور مناهض للمسلمين من جديد في مكّة، رغم أنّ حاطبا بقي في يثرب وحصل على عفو من الرسول محمّد (١٩).

من الواضح أن مجمل هذه الأدوار لا يمكن أن تلعبها شخصيّة واحدة، وأنّ الخلل الرئيس الّذي أصبح خللا في الإخبار قد يكون تولّد في الأصل من خلل في الإسم أو النّسبة مثلما دلّت على ذلك حالات سابقة.

– ٣ – يلاحظ من سياق الإخبار أنّ الإسم والنّسبة تأتي في كتب التّواريخ والسّير مختلفة عن سياقها في كتب النّسب. ترد المعلومة المتصلة بسارّة، في كتب النّسب، المشار إليها في مطلع هذا الفصل، داخل النّسيج "البشري" ولا تترك مجالا للشكّ في أنّ سارة كانت مولاة لأحد بني هاشم. أمّا في السّير والتّواريخ فتأتي المعلومة في شكل جملة إعتراضية، لا يبدو لها أثر كبير على البلاغ العام للرّواية. أشرنا سابقا إلى أنّ وجود إختلافات في النّسبة لم يشغل إبن هشام أو البلاذري أو الطّبري ، لأنّ سارّة لم تكن تمثّل في سياق البيان شخصيّة تاريخيّة بالمعنى الّذي نعيه اليوم، سواء في وعي كاتبه أو في وعي متلقّيه أو قارئه.

أورد الطّبري والبلاذريّ ما وصله و لم يكن من منهج أن يتساءل عن تكامل منطقي بين الوقائع، ولا يوحي الحديث عن دورها بأنّه دور فردي. ضمّ الطّبري لتاريخه روايتين مختلفتي المضمون: الأولى لعروة بن الزبير الذي يقول أن سارة تنتمي إلى قبيلة مزينة والثّانية مسندة لإبن إسحاق يقول أنّها مولاة لأحد بني عبد المطلب. لا يختلف توثيق البلاذريّ عن ذلك: الرّواية في مقطعها الأول هي رواية عروة إبن الزبير (باسناد آخر)أمّا في مقطعها الثّاني فلا تتعلق بنسب سارة بل "بهويتها"، كانت سارة مغنية..."

لم يكن الإخبار أكثر من حلقة من تاريخ عقائديّ غايتها – كما أشرنا لذلك سابقا – تثبيت الجانب النّضالي من عمل المسلمين الأوائل. كانت غايته أيضا الإحتفاظ بهذه المادّة التّاريخيّة لما

لـها من صلة مع الحديث والقرآن. يورد البلاذريّ في نصّ الرّواية إحدى آيات سورة الممتحنة الّـتي لها علاقة بالواقعة، ومن غير المنتظر أن يكون قاريءِ تاريخ الطبريّ في "العصـر الوسـيط" قـد شـعر بأي "خلل" لأنّ الأمر لا يتعدّى جملة من الواقائع الّتي سبقت فتـح مكّـة وكـانت ممهّـدة لإنتصـار الإسلام وتقع بالتّعريف على هامش العلم الإسلامي إذ لم تكن سارّة لا من موارد الحديث ولا مـن رواة السّيرة.

أمّا بالنّسبة للمحقّق النّاقد فينفتح الإحتمال على أن تكون الرواية، بمختلف روافدها قد خلطـت بين شخصيّات مختلفة، تحمل ربّما تسميات متقاربة. ويصبـح الإخبـار الصّحيـح رهـين الفـرز بـين شخصيّتن مختلفتين، ولا وسيلة لذلك دون تصحيح النّسبة.

المراقبة بالواقدي:

تتيح رواية الواقدي التّمييز بين شخصيتين منفصلتين: سارة مولاة عمرو بن هشام أبو جهل الّـتي كانت من المغنّيات في مكة وشخصيّة أخرى (إسمها الكنود مـن قبيلـة مزينـة) قـامت بـالدّور الأول المتمثّل في حمل رسالة حاطب بن بلتعة لقريش. يرد في مغازي الواقديّ، في فصل "بدر القتال"، أي أثناء خروج قريش لحرب الرسول ما يلي: "وخرجوا بالقيـان والدّفـاف: **سـارة مـولاة عمـرو بـن هاشم بن المطلب**، وعزّة مولاة الأسود بن المطلب، ومولاة أمية بـن خلـف، يغنـين في كـل منهـل، وينحرون الجزر، وخرجوا بالجيش يتقاذفون بالحراب، وخرجوا بتسعمائة وخمسين مقاتلا.."(٢٠). في نفس السّياق يقول: "وكانت القيان: **سارة مولاة عمرو بن هشـام**، ومـولاة كـانت لأميـة بـن خلف، ومولاة يقال لها عزة للأسود بن المطلب." (٢١).

يورد الواقدي إسم سارّة "**مولاة عمرو بن هاشم** "(كذا) في فصل غـزوة الفتـح، أي فتـح مكـة ويورد أسماء من أمر الرسول بقتلهنّ ويقول :"...هند بنت عتبة بن ربيعة، **وسارة مولاة عمرو بـن هاشم**، وقينتان لأبي خطل: قرينا وقريبة، ويقال فرتنا و أرنبة." (٢٢). يورد الواقدي (٢٣) سـارة مولاة عمرو بن هشام مغنية نواحة بمكة.

ما من شكّ أنّ هذه الرّوايات تتكامل وتتعلق بنفـس الشّـخصيّة التّاريخيـة، الّـتي يعطـي الواقـدي بصورة واضحة تعريفها في روايته التّالية:

"كانت سارة **مولاة عمرو بن هاشم مغنية نواحة بمكة**. فيلقـى عليهـا هجـاء رسـول الله صلـى الله عليـه وسـلم فتغـني بـه، وكانت قد قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم تطلب أن يصلها وشكت الحاجـة، فقـال رسـول الله صلـى الله عليـه وسلم: ما كان لك في غنائك ونياحك ما يغنيك؟ فقالت :يا محمد، إنّ قريشا منذ قتل من قتل منهم ببدر تركـوا سمـاع الغنـاء.

فوصلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأوقر لها بعيرا طعاما، فرجعت إلى قريش وهي على دينها، فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح أن تقتل فقتلت يومئذ." يؤكد الواقدي خبر مقتلها بأمر من النبي،.(٢٤).

ما يمكن ملاحظته في رواية الواقديّ للدّور هو التّالي:

ـ غياب أيّ تناقض في الدّور التّاريخي، إذ تتكامل الرّوايات فيما بينها لتتحدّث عن سارة: هي مغنية ونواحة مولاة لأحد الأشراف المكيين. ليس من العسير أن نفهم من رواية الواقدي من هو عمرو بن هشام الذي كانت سارة مولاته: تحيل الرّواية الأولى والثّانية بشكل واضح على وقائع معركة بدر الّتي قتل فيها أبو جهل، ويصبح من الواضح من السّياق أنّ الأمر يتعلّق بسارة مولاة عمرو بن هشام بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم المكنى في المصادر بأبي جهل. كان أبو جهل من أشراف مكّة وكان له موقف معاد للإسلام (٢٥). تشير رواية الواقدي الثّانية إلى إسمها بشكل سليم: **سارة مولاة عمرو بن هشام** وليس هاشما، والجدل الذي دار بينها وبين الرّسول يوحي بغناءها قتلى بدر ومنهم أبو جهل، ومن المعقول أن أصبح وسطه العائلي القريب من أشد الأوساط المكّية مناهضة للإسلام، وأن يكون دور مولاته المغنية النّواحة قد إستمرّ حتى قبيل فتح مكة.

ـ لا ترد في مغازي الواقدي أيّة إشارة لدور سارة مولاة عمرو بن هشام أو هاشم في حمل كتاب حاطب بن بلتعة لقريش، أي الدور المسند لنفس هذه الشخصيّة في الروايات الأخرى. أوضح دلالة من هذا أن هذا الدّور تثيره رواية أخرى في مغازي الواقدي وتسنده لشخصية أخرى مختلفة تماما، يقول الواقدي:

"حدثني موسى بن محمد بن إبراهيم، عن أبيه، قال كتب حاطب يعني حاطب بن أبي بلتعة إلى ثلاثة نفر: صفوان بن أميّة، وسهيل بن عمرو، وعكرمة بن أبي جهل: إن رسول الله قد أذّن في النّاس بالغزو، ولا أراه يريد غيركم،وقد أحببت أن تكون لي عندكم يد بكتابي إليكم" **ودفع الكتاب إلى إمرأة من مزينة من أهل العرج يقال لها كنود،** وجعل لها دينارا على أن تبلّغ الكتاب، وقال أخفيه ما إستطعت..."، والعرج هي قرية على ثلاثة أميال من يثرب (٢٦).

يضاف إلى هذا وجود مجال للتّوفيق بين رواية مصعب وبين رواية الواقدي: يمكن أن تكون سارّة هي مولاة لعمرو بن أبي صيفي بن هاشم، وأن تكون أصولها تعود لمزينة لأهل العرج لا سيّما أن العرج قرية على ثلاثة أميال من يثرب، أي تكون رواية مصعب تسوق نسبتها من جهة الولاء وأن تكون رواية الواقدي تسوق النسبة الأصليّة.

– تبقى مسألة النّسبة في صلب رواية الواقدي، إذ في قسم منها لا تتفق مع الصّيغة الواردة عند مصعب إذ يرد: **سارة مولاة عمرو بن هاشم**. يمكن إعتبارها تصحيفا في المخطوط الأصلي (في تحقيق ماردن جونس، المعتمد هنا)، وما يمثل دليلا هامّا هو أنّ النّسبة ترد صحيحة في رواية الواقدي الثّانية كما أشرنا إذ يقول: **سارة مولاة عمرو بن هشام**.

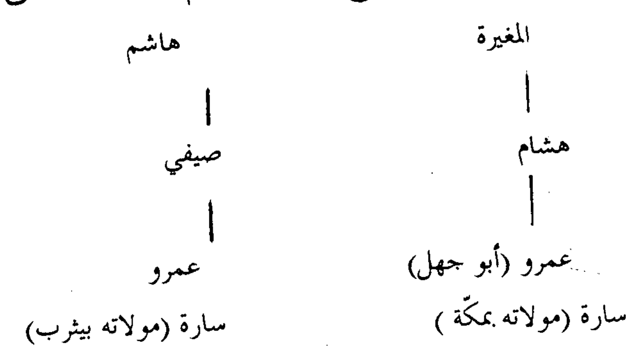
إنّ هذا الصّنف من الأخطاء المتّصلة بالأسماء إذا تشابهت شائع في المخطوطات العربية وفيه ما يذكّر بأنّ النّصوص المكتوبة لم تكن في وقت ما إلاّ أدبا مقروءا ومملى في الظروف العلميّة للعصر الوسيط. ليس من اليسير على المحقق الحديث معالجة هذه الأخطاء إذا كان الأمر – مثلما هو واضح هنا – يتطلّب إستعادة تاريخية للشخصية المقصودة.

– لا يذكر إبن سعد ما يناقض رواية الواقدي، ولو أنه يلخصها إلى أدناها. يكتب في فصل"غزوة رسول الله،صلّى الله عليه وسلّم،عام الفتح"و دون إسناد:

"...فلمّا أجمع المسير كتب حاطب بن أبي بلتعة إلى قريش يخبرهم بذلك فبعث رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم ،علي بن أبي طالب والمقداد بن عمرو فأخذا رسوله وكتابه فجاءا به إلى رسول الله..."(٢٧). لا تسقط رواية إبن سعد في نفس الغموض إلاّ في آخر الرواية عندما يكتب "...أمر الرسول بقتل ستّة نفر وأربعة نسوة ...هند بنت عتبة و **سارة مولاة عمرو بن هاشم**...(٢٨).

عودة للتأليف المتأخّر:إبن هشام، الطّبريّ، البلاذري:

بعد هذا، يصبح من الممكن إعادة النّظر من جديد في مضامين الرّوايات الواردة في الطّبري وإبن هشام والبلاذري. إختلط في مستوى الأدب التّاريخي المتأخّر دورا شخصيتين: الأولى هي سارّة الّتي كانت مولاة لعمرو بن هاشم والّتي كان لها دور في حمل كتاب حاطب بن أبي بلتعة لقريش، وهي بالتّأكيد من العناصر اليثربيّة أو المقيمة في يثرب (وهي الشّخصيّة موضوع الإهتمام هنا)، وبين سارة مولاة عمرو بن هشام بن المغيرة المخزوميّ(أبوجهل)، وكانت مغنّية ونوّاحة في مكة. إضفاء لمزيد من الوضوح يمكن رسمهم إنتمائهما على الشّكل التّالي:



كلّ دور من الأدوار الّتي تسوقها الرّواية يقتضي وجود إرتباطات بشريّة وسياسيّة مختلفة، وبذلك تنتفي كلّ عناصر الخلل في الإخبار الّتي أشرنا لها سابقا(٢٩): الأجزاء المكمّلة والداعمة لكلا الدّورين تتوزّع على شخصيّتين متميّزتين هما أبو جهل في مكّة وعبد عمرو بن صيفي في يثرب، والّذي سيكون موضوع دراسة (٣٠)

يبقى من المفيد التأمّل في أسباب هذا الخلل.

- لاشكّ أنّ التّقارب في الدّور التّاريخيّ في حدّ ذاته، والتّقارب الكبير في الإسم والنّسبة كانا من الأسباب الّتي ساهمت في هذا الخلط. رغم هذا يبقى مجال للتّفكير في أنّ رابطة الولاء ببني هاشم كانت أيضا من الأسباب. كان لا بد من غمر هذه الصّلة وإبعادها من حيّز السّير المتأخّرة، لذلك لم تبق الرّابطة في شكلها الواضح إلاّ في طيّات كتب النّسب وبشكل أقرب إلى العفويّة، بعيدا عن دائرة الإخبار.

- يبقى من الأسباب الهامة كذلك ما كنّا أثرناه من بنية الإخبار في كتب التّاريخ والسّير المتأخّرة: لم يكن كلّ من الطّبري وإبن هشام و البلاذري يكتبون تاريخ العناصر البشريّة، بقدر ما كانوا يكتبون تاريخ الواقعة كواقعة دخلت في دائرة أسباب النّزول وأصبحت من مواد التّفسير. إنّ سياقة الإسم هنا تبدو مفروضة من السّياق، فبما أنّ الأمر يتمثّل في كتاب مرسل لقريش كان لا بد من إسم لحامله، لأن في ذلك شاهدة على مضمون الخبر وعنصر يدخل التّوازن و يدلل على تاريخيّة الواقعة. أصبحت سارة بمثابة شاهدة على وقائع تامّة ومغلقة.

يتبيّن ذلك من خلال إختلاف الصّورة في كتب السّير المتأخّرة بين أسماء أصبحت من رموز العلم الإسلامي من خلال رواية الحديث والسّيرة وإكتسبت المعطيات التّاريخية المتصلة بها أهمية علميّة، وكان لا بد من ترجمة دقيقة لحياتهم، في شكل إحاطة بأدوارها التّاريخية (تاريخ إسلامها، بطولاتها في نصرة الدعوة...) وبأصولها الإجتماعية القبليّة وأنسابهم وهي المعاني الّتي تجتمع في مفهوم "صحابي"، وبين أسماء أولئك الذين ماتوا أو قتلوا على"كفرهم". هؤلاء لم يكن من المطلوب التّوثيق لحياتهم، وبقي ذكرهم فقط كعلامات على تاريخ تمّ وأغلق.

توزّعت شخصيّات الرّواية على مصيرين مختلفين لدرجة التّعارض. دخل حاطب بن بلتعة كتب التّراجم من بابها الكبير، وتوسّع التّحقيق في شأن أصوله القبليّة والعائليّة والأدوار الّتي كانت له في مختلف معارك الإسلام(٣١).

أمّا سارة، فلم يعد من اليسير لإبن حجر في القرن التّاسع التّحقيق في سيرتها. ساق إشارة لسارة مولاة عمرو بن هشام بن المطّلب، لكن لم يذكر شيئا عن سيرتها التّاريخية سوى القول أنّها **"الّتي كان معها الكتاب"** (٣٢). يسوق إبن حجر سيرة أخرى مبهمة ولكنّها خاطئة بقاييس النّسب، أفرزت فيها الرّواية علاقة بالأمومة بين سارة وبين الكنود، وألّف إبن حجر ترجمة لإسم هو **أمّ سارة الكنود**(٣٣)، وإختلطت من جديد كلّ الأدوار التّاريخية الّتي حوتها التواريخ العامة والسّير الأولى. يكتب إبن حجر في الإصابة:

"(أم سارة) كنود التي أعطاها حاطب بن أبي بلتعة الكتاب إلى قريش فنزلت فيه"لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء"..سمّاها قتادة عن أنس في حديث مختصر أخرجه إبن منده من طريق عن قتادة عن أنس أن أم سارة أمة لقريش أتت النبي صلى الله عليه و آله وسلّم فشكت إليه الحاجة ثم أن رجلا بعث معها كتابا إلى أهل مكّة ليحفظوا عياله فنزلت"يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوّي وعدوكم أولياء" الآية. قال أبو نعيم لا أعلم أحدا ذكرها في الصحابة ونسبها إلى الإسلام.قلت قد ذكروا أن النبي صلى الله عليه وسلّم كان أهدر دمها ثمّ أمّنها يوم الفتح وقد تقدّم بيان ذلك في سارة فإنه أختلف في إسمها وكنيتها فقيل سارة أم كنود وقيل كنود أم سارة.

لئن كان التّمييز بين الشّخصيّات من أبرز إهتمامات علماء الرّجال والطّبقات، فإن هذا التّمييز كان عسيرا على إبن حجر دون العودة للسّياق التّاريخي.

ـ ٣ ـ مشكلة عبد عمرو بن صيفي بن هاشم (؟)

في يثرب شخصيّة أخرى لا تقلّ غموضا عن حالة سارّة، كانت أثارت إنتباه دارسي المرحلة المدنيّة من الدّعوة الإسلامية، وترد التّسمية بأشكال مختلفة: عبد عمرو بن صيفي، وعمرو بن صيفي، أو بكنية أبي عامر، كما أنّ النّسبة تمثّل في حدّ ذاتها مشكلة كبيرة. سنخصص فقرة مستقلّة لعناصر التّسمية، لكن في مرحلة أولى نحاول الإحاطة بملامح الدّور التّاريخي.

بالنّظر للموجّهات العامة للرّواية، والّتي حاولنا الإحاطة بها في مقدّمة هذا الفصل والمتّصلة بالتأريخ لمجمل الصلات بين مكة ويثرب في الجاهليّة، يمكننا أن ننتظر كل الصعوبات في العثور على شواهد كافية للتّأريخ لدور هذا العنصر. لكنّنا سنلاحظ أنّه ـ مثلما كان الحال بالنّسبة لسارة ـ بالنّظر للتّداخل الّذي حدث مع وقائع النّضال الإسلامي الأوّل، حفظت الرّواية بعض النّبذ الّتي تشعرنا مواضيعها أنّه أصبح من غير الممكن فرزها وإبعادها بعد أن دخلت في دائرة السّيرة وأسباب النّزول.

إذا كان هذا التّقاطع مع وقائع الإسلام الأوّل قد ساعد على وصول شيء من المادة التّاريخية فإنّ إستغلالها يطرح شيئا من الصّعوبة. يدخل الإخبار في سياق بيانيّ معيّن، وليس من العمليّ ـ كما رأينا من خلال حالة سارّة ـ جمع أخبار خارج سياقها البيانيّ الأصليّ، لأنّ ذلك يساهم في طمس قسم من البلاغات، تلك البلاغات الّتي يمكن إستنباطها سواء من السّياق أو من الفروق في الصّورة بين المصادر الأقرب للوقائع وبين التّأليف المتأخّر. لذلك سنميّز في تناولنا للدّور التّاريخي لعبد عمرو بن صيفي بين مرحلتين: الأوّلى، النّظر في مكانة الإشارات الواصلة إلينا داخل البنية البيانيّة العامة للإخبار؛ والثّانية طرح بعض المسائل التّاريخية ممّا يقتضي بالضّرورة تجاوز السّؤال لحدود الإخبار وخروجا من دائرة السّيرة المغلقة. بعد هاتين المرحلتين نخصص فقرة مستقلّة لمسألة النّسبة الّتي سوف نبيّن أنّها، في شكلها الوارد في التأليف المتأخّر هي نسبة خاطئة.

ـ ٣ ـ ١ ـ صورة عبد عمرو بن صيفي في أبرز خطوط الرّواية التّاريخيّة:

لم يكن لعبد عمرو بن صيفي موقفا إيجابيّا من الدّعوة الإسلاميّة، ونتيجة لذلك ما وصل لحيّز الإخبار في الأدب التّاريخي بشكل عام، وصل في محيط بلاغ نهائيّ يمثّله نجاح الدّعوة الإسلاميّة،

ولم تبق إلاّ روايات هامشيّة و مبعدة عن الوقائع تساق عن شخصيّة، ولا سبيل لإستعادة ملامح الصّورة إلاّ من خلال قراءتها بشكل متكامل.

في **سيرة إبن هشام**(ت ٢١٦/٨٣١)، وبإستثناء إشارة لدور عبد عمرو بن صيفي في معركة أحد، كلّ ما يتعلّق بسيرة عبد عمرو بن صيفي يجمعه إبن هشام في فقرة من فصل واحد عنوانه: "نبذ من ذكر المنافقين"، وهو فصل يلي فصلا عنوانه"من إجتمع إلى اليهود من منافقي الأنصار". يجمع إبن هشام، بإسناد إلى إبن اسحاق، نبذا تمثّل ما يشبه المحطّات المتباعدة من سيرته:

الرّواية الأولى تتعلّق بموقعه الإجتماعي داخل يثرب في الجاهليّة. يقول:

"وقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ـ كما حدثني عاصم بن عمر بن قتادة ـ وسيد أهلها عبد الله بن أبي بن سلول العوفي ثم أحد بني الحبلى، لا يختلف عليه في شرفه (من قومه) إثنان، لم تجتمع الأوس و الخزرج قبله ولا بعده على رجل من أحد الفريقين،حتى جاء الاسلام،غيره،**ومعه في الأوس رجل،هو في قومه من الأوس شريف مطاع،أبو عامر عبد عمرو بن صيفي بن النعمان،أحد بني ضبيعة بن زيد،وهوأبو حنظلة، الغسيل** يوم أحد،و**كان قد ترهب في الجاهلية ولبس المسوح،وكان يقال له الراهب**. فشقيا بشرفهما وضرّهما."(٣٤).

يلي ذلك فراغ في الإخبار عن كلّ دور، إذ تتحدّث الرّواية الموالية عن خروج أبي عامر من يثرب بعد إنتصار الإسلام: " وأما **أبو عامر** فأبى إلاّ الكفر والفراق لقومه حين اجتمعوا على الاسلام، فخرج منهم الى مكة ببضعة عشر رجلا مفارقا للإسلام ولرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ كما حدثني محمد بن أبي أمامة عن بعض آل حنظلة بن أبي عامر ـ لا تقولوا: **الرّاهب**، ولكن قولوا **الفاسق**."(٣٥). يسوق إبن إسحاق بعد ذلك رواية تحيل على جدل جرى بينه وبين الرّسول محمد، وهو جدل له ما يشبه الأبعاد العقائديّة أو السّياسيّة: قال إبن إسحاق: وحدثني جعفر بن عبد الله بن أبي الحكم، وكان قد أدرك وسمع، وكان راوية: أنّ أبا عامر أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة، قبل أن يخرج الى مكة، فقال ما هذا الدّين الّذي جئت به؟ فقال: جئت بالحنيفية دين ابراهيم، قال: فأنا عليها؛ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنك لست عليها؛ قال بلى قال إنّك أدخلت يا محمد في الحنيفية ما ليس منها. قال ما فعلت، ولكني جئت بها بيضاء نقية؛ قال: الكاذب أماته الله طريدا غريبا وحيدا ـ يعرض برسول الله صلى الله عليه وسلم ـ أي أنّك جئت بها كذلك. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أجل، فمن كذب ففعل الله تعالى به. فكان هو ذلك عدو الله، خرج إلى مكة، فلمّا إفتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة خرج إلى الطّائف. فلماّ أسلم أهل الطّائف لحق بالشام، فمات بها طريدا غريبا وحيدا (٣٦). يلي هذا رواية أخرى تتعلّق بمسألة خروجه، وإختصام من خرج معه في شأن ميراثه: "وكان قد خرج معه علقمة بن علاثة بن عوف بن الأحوص بن جعفر بن كلاب، وكنانة بن عبد ياليل بن عمرو بن عمير الثقفي، فلمّا مات إختصما في ميراثه إلى القيصر، صاحب الرّوم. فقال القيصر:يرث أهل المدر أهل المدر، ويرث أهل الوبر أهل الوبر، فورثه كنانة بن عبد ياليل دون علقمة. فقال كعب بن مالك لأبي عامر فيما صنع:

معاذ الله من عمل خبيث كسعيك في العشيرة عبد عمرو

فإما قلت لي شرف ونخل فقدما بعت ايمانا بكفر

قال ابن هشام:ويروى: فأمّا قلت لي شرف ومال.(٣٧).

تأتي إشارة أخيرة لعبد عمرو في الوقائع المحيطة بغزوة أحد ترد رواية بإسناد لإبن إسحاق(عن عاصم بن عمر بن قتادة): أن أباعامر، **عبد عمرو بن صيفي بن مالك بن النعمان، أحد بني ضبيعة**، وقد كان خرج إلى مكة مباعدا لرسول الله صلى الله عليه وسلم، معه خمسون غلاما من الأوس، وبعض النّاس يقول: كانوا خمسة عشر رجلا، وكان يعد قريشا أن لو قد لقي محمّدا لم يختلف عليه منهم رجلان، فلمّا إلتقى النّاس، كان أول من لقيهم أبو عامر في الأحابيش وعبدان أهل مكة، فنادى: يا معشر الأوس، أنا أبوعامر، قالوا: فلا أنعم الله بك عينا يا فاسق ــ وكان أبو عامر يسمى في الجاهلية "الرّاهب"، فسمّاه رسول الله صلى الله عليه وسلم "الفاسق"ـ فلما سمع ردّهم عليه، قال: لقد أصاب قومي بعدي شر.ثمّ قاتلهم قتالا شديدا، ثمّ راضخهم بالحجارة"(٣٨).

يمكن تلخيص المضامين الواردة في سيرة إبن هشام على الوجه التّالي: شهادة برفعة منزلته الإجتماعيّة في "المجتمع" اليثربيّ ، معارضة لها ما يشبه الأرضيّة السّياسيّة، خروج من يثرب إلى مكّة، وفي النّهاية هروب إلى الشّام.

إذا كان الإخبار عن دور أبي عامر، ككلّ إخبار تاريخيّ، يأتي متباعدا ومفككا، فالوجه الخصوصي لما تسوقه السّيرة ـ إذا ما إستثنينا الرّواية المتّصلة بدور عبد عمرو بن صيفي في معركة أحد ـ أنّ الأخبار تساق خارج النّسيج الوقائعي العام الّذي يبقى في مجمله تاريخا للنّجاح الإسلامي في المدينة. خلافا للشّخصيّات التّاريخية "العاديّة" الأخرى لا يبدو من اليسير دمجه في **سياق تاريخ وقائعي عام ومحيط**. تشهد الرّواية ـ ولو بشكل غير مباشر ـ على أنّ الدّور التّاريخي كان أكثر إمتدادا، وأنّ الإنحسار حدث في مستوى الإخبار.

هل كان إبن هشام رهين الثّقافة التّاريخية المحيطة؟

يملي السّؤال التّأمّل في الطّريقة الّتي وثّق بها إبن هشام، لكن في نفس الوقت يغيب ما يتيح دراسة حقيقيّة لهذا التّصرّف في المعطيات الّتي حوتها سيرة إبن إسحاق إذ لم يصلنا إلاّ قسم واحد من سيرة إبن إسحاق الأصلية،(٣٩)، والقسم الواصل لا يتعلق بالوقائع التي كان لعبد عمرو بن صيفي فيها دور، إذ يتناول بشكل خاص وقائع المرحلة المكّيّة. من العسير إذا معرفة الباب الذي وردت فيه أخبار عبد عمرو ودوره في سيرة إبن إسحاق الأصليّة، لكن بما أن سيرة إبن إسحاق كانت مقسمة الى ثلاثة أقسام :المبتدأ(التاريخ الجاهلي) والمبعث(حياة الرسول في مكة والهجرة الى يثرب) ،والمغازي (المغازي النبوية انطلاقا من المدينة)، فالأقرب للتّصوّر أن أخبار عبد عمرو بن

صيفي كانت في الأصل موزعة بين قسم المبعث والمغازي، بالنّظر لتقاطعها ـ مثلما سيتبيّن ذلك ـ مع الكثير من الوقائع التّاريخية الهامّة. يمكن القول من خلال القسم المحقّق من سيرة إبن إسحاق الأصلية، أنّ بنية العرض تعكس الموارد التي إعتمدها إبن إسحاق والمتمثّلة أساسا في الرّواية الشّفوية عن الرّواة الأوئل أو شخصيّات من أبناء أو أحفاد من عايش الوقائع.

هناك فروق ظاهرة بين بنية الإخبار الأصليّة كما تبدو في سيرة إبن إسحاق وبين تشكّلها في سيرة إبن هشام. معروف أنّ إبن هشام قام بما يسميه الدّوري "تقريب سيرة إبن إسحاق من وجهة نظر المحدثين"(٤٠). كان ذلك جزءا من عمليّة واسعة، لم تدرس ولم تثر إلاّ نادرا (٤١) كانت غايتها "ترويض" الإخبار وتطويعه وحصره داخل حدود الصّورة العمليّة بحيث يصبح قسما من منظومة تبريريّة وتشريعيّة للنّظام السّياسي والإجتماعي في المجتمع التّاريخي الحقيقيّ. لا شكّ أنّ أيّ مسعى للوصول للمضامين الأوليّة للرّواية سواء في سيرة إبن إسحاق أو في غيره من المصادر يتقاطع مع هذه المسائل الكبرى. بشكل عام كان منهج الفقهاء والمحدثين يحصر صلاحية الخبر لحدود الحاجة، وسنرى عيّنة حيّة من ذلك من خلال تناول الطبري بشكل خاص لأخبار عبد عمرو بن صيفي(٤٢). يقابل ذلك في التّراث التّاريخي الإتجاه الإخباري الذي واصل تقاليد الرّواية داخل أطر الإخبار القديمة التي تمتد جذورها لأعماق الرّواية القبليّة القديمة، ولا شكّ أن لها جذورا أعمق تتواصل مع أطر الرّواية الشّرقيّة قبل الاسلام بكثير(٤٣).
يمكن أن يمثّل هذا الفرز العام زاوية للنّظر.

هناك في هذه المقاطع من سيرة إبن هشام ما يوحي بشكل من التّوثيق الإنتقائيّ من أدب إبن إسحاق. يوحي التّبويب عند إبن هشام **بسحب أخبار أو مادّة تاريخية من سياقها الأصليّ** داخل رواية أشمل للوقائع وتحويلها إلى فقرة مستقلّة، خصوصيّة في مجملها، عنوانها "من إجتمع إلى يهود من منافقي الأنصار"، في سياقها تأتي فقرة تروي نبذا من أخبار المنافقين. مفهوم النّفاق، لا يمكن أن يعني في جوهره إلاّ ما يشبه المفهوم المغلق والحاوي لجملة من الوقائع المنقولة من مستوى التّاريخ إلى مستوى التّاريخ ـ العبرة. الوقائع الواردة إكتسبت دور الشّواهد على تاريخ ناجح لكنّها ليست جزءا منه لأنّه مغلق ومركّز على شكل من إيجابيّة الوقائع التّاريخية وما لها من دلالات على تاريخ نضالي كان الكسب النّهائيّ فيه للمؤمنين. لا يمثّل تحويلها لباب مستقلّ عملا "عفويا" في التّأليف، إذ من خلاله تقررت المكانة المسندة للأخبار كما تقررت معانيها النّهائيّة بعد أن أخرجت

من سياق الوقائع وإكتسبت شكلا من الوحدة ودخلت في سياق بناء بلاغ مكمّل لتاريخ الإسلام. لم يبق من سيرة عبد عمرو بن صيفي إلاّ العبرة بمصير من عصى ا لله ورسوله.

إذا أضفنا لهذا أنّ سيرة إبن إسحاق الأصلية الّتي لم تكن هي بدورها إلاّ بلورة متأخرة لبعض الملامح الّتي بقيت في ذاكرة من عايش الأحداث، ترسخ لدينا أنّ الوثائق الّتي هي مجمل الوقائع الباقية لا تمثل إلا علامات عامّة من سيرة أكثر إمتدادا. إن محمّد حميد ا لله مثلا عندما يستعمل هذه النّصوص في دراسته لنفسيّة أعداء الرّسول محمّد، يستعملها دون إعتبار لوظائفيّتها الأصليّة، لذلك لا تتعدّى إستنتاجاته مستوى البلاغ العام والبديهي للرّواية(٤٤)، في حين أن إعادة البناء التّاريخي تقتضي المحافظة على أفق الكلّيّة التّاريخية وعلى إعتبار الإخبار، حتّى من خارج حالة الأدب المتأخّر، دائما إخبارا منقوصا.

يمثل توثيق **الطّبري** ومن جديد، فرصة للتأمّل في الوعي الّذي وثّق به لهذه الشّخصيّة التّاريخية ولدورها لأنّ فيه ما يساعد على فهم أبعاد الفراغات الحاصلة في الرّواية التّاريخية، وما قد يساعد في مرحلة ثانية على تجاوزها. ما يثير الإنتباه أنّ الطّبريّ ـ الّذي لا شك أنه إطّلع على مادة إبن إسحاق ـ يبدو أكثر إنتقائيّة. يرد في تاريخ الطّبري(٤٥)، في وقائع السّنة الثّالثة للهجرة وفي الوقائع المحيطة بغزوة أحد، وبإسناد لإبن إسحاق، وبشكل مطابق للصّيغة الواردة عند إبن هشام، الرّواية الأخيرة المتعلّقة بدور أبي عامر في أحد (٤٦). هناك في سلسلة السّند ما يدلّ على أنّها وصلته بواسطة مختلفة: يسند إبن هشام الى إبن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة، في حين يسند الطّبري إلى إبن حميد عن سلمة عن إبن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة.

ما يثير الإنتباه أنّ الطّبريّ يسقط بقيّة المادّة الواردة دون شكّ في السّيرة. يكتب في نهاية أخبار السنة العاشرة للهجرة: "وفيها مات **أبو عامر الراهب** عند هرقل، فإختلف كنانة بن عبد ياليل وعلقمة بن علاثة في ميراثه، فقضي به لكنانة بن عبد ياليل. قال: هما من أهل المدر، وأنت من أهل الوبر"(٤٧). تتوفّر بعض الدّلائل على أنّ هذه الإشارة قسم من أدب إبن إسحاق وذلك لثلاثة أسباب. الأوّل هو تقاطعها نصّا مع رواية إبن هشام، الدّليل الثّاني أنّها ترد في نهاية الإخبار عن سنة الوفود في السّنة العاشرة، الّتي أخذ الطّبري معظم مضامينها من إبن إسحاق، ولا يرد بينها وبين هذه الأخبار إلاّ روايات مقتضبة عن قدوم وفود محارب والرّهاويين ونجران وعبس اليمن الّتي أسندها الطّبري للواقدي(٤٨). يرجح أن الطبري إحتفظ بالرّواية لنهاية الفصل المخصص للوفود نظرا لتميز موضوعها عمّا سبقها. الدّليل

الثّالث على أنّ الطّبري نقلها عن أدب إبن إسحاق هو أنّها ـ مثلما سيتبيّن ذلك ـ ليست من آثار الواقدي.(٤٩). ما يثير الإنتباه أن الطّبري أعرض، وبشكل واع فيما يبدو، على أن يسوق مطلع الرّواية الّتي تتحدّث عن خروج عبد عمرو إلى الشّام. لم يحتفظ الطّبري من المعلومات التي وصلت بواسطة إبن هشام ـ والتي لا شكّ أنّ سيرة إبن إسحاق الأصليّة كانت أكثر إحاطة بها ـ إلاّ بجوانب معيّنة.

من المستحيل إعادة بناء الوعي الذي نقل فيه الطبري هذه النبذة من سيرة أبي عامر بشكل كامل. المتاح للدّارس هو التّأمّل فقط في الجوانب التي وجدت أهميّة دون غيرها. أوّل ما يلاحظ أنّ ما يرد إختفت منه ملامح الدّور التّاريخي، الأكثر إنارة لسيرة عبد عمرو بن صيفي، ومن ذلك صلته بعبد الله بن أبيّ، ومغادرته المدينة إلى مكّة وتوجهه إلى الطّائف بعد فتح مكّة. ما بقي يبدو محدود الأهمّيّة، بالنّسبة لمن يسعى للوصول للدور التّاريخي ويتلخّص في سنة وفاته والإختلاف في ميراثه.

المعلومة الأولى الّتي تتّصل بدور أبي عامر في أحد، فيها إطلالة على دور، لكنّها تبدو في الواقع مبتورة من أيّ إمتداد فعليّ، فهي بمثابة جزئيّة مثبّته جدليّا لوقائع النّضاليّة للإسلام الأوّل، إستقرّت في بنية تاريخ ثقافيّ كحجّة على مدى ما بلغ الكفر والغيّ بعرب الجاهليّة، ومدى أهميّة كفاح الإسلام في زمنه الأول. هناك ما يشعرنا أنّ الطّبري لا ينتظر تساؤلا ملحّا من القاريء أو السّامع عن بقيّة جزئيّات هذه السّيرة المبهمة، والتّساؤل هنا يمليه التأمّل التّاريخي بمعناه الحديث.

أمّا المعلومة الثّانية الّتي إحتفظ بها الطبريّ فيبدو أنّ لها بعدا حقوقيا، بمثابة مثل قديم على التّصرّف في ميراث الكافر. ما كان لهذه المعلومة المتّصلة بوفاة عبد عمرو بن صيفي والإختلاف في ميراثه هذا الإهتمام لو لم تكن للمعلومة صلاحيّة تشريعيّة في سياق المسائل التّشريعية الّتي عالجها الفقه الإسلامي سواء زمن الطّبريّ أو قبله أو بعده. لكن يمكننا أن نلاحظ من ناحية أخرى أنّ الطّبري ساق الإشارة ولم يتوسع في البعد التّشريعي، رغم أنّه كان أعلم بالمسائل و بآدابها الواسعة. توقّفت حدود الإخبار على حدود تمييز ضمني لما يجب أن يحفظ عمّا يجب أن يغيب، وإقتصر الإخبار على مثل معزول من سياقه، يضمّ لأمثلة أخرى متّصلة بميراث الكافر ويتحوّل لمادّة مساندة لعلوم الفقه والتّشريع.

ما يورده **البلاذريّ** عن سيرة عبد عمرو بن صيفي، يقترب في مستوى العرض من سيرة إبن هشام: نبذ مجموعة خارج السّياق التاريخي في فقرة واحدة تتعلّق بالمنافقين، وتتناول المنافقين من الخزرج والمنافقين من الأوس وتأتي أخبار عبد عمرو في سياق أخبار المنافقين من الأوس. يورد أيضا جملة من الأخبار، بإسناد لإبن الكلبيّ تلتقي مضامينها مع ما يرد في روايات إبن إسحاق في سيرة إبن هشام وفي تاريخ الطّبريّ وتتعلّق بخروجه من يثرب إلى مكّة وهروبه إلى الشّام ومسألة الإختلاف في ميراثه (٥٠). يسوق بعد ذلك خارج الفصل المخصص لـ "أسماء المنافقين من الأوس" جملة من الأخبار المتعلّقة بخروج أبي عامر من مكّة وبدوره في معركة أحد، وهي عبارة عن مقاطع من رواية الواقدي الّتي وصلتنا في شكلها الأكمل في المغازي (٥١).

لكن ما يميّز توثيق البلاذريّ أنّه يبدو أكثر إنفتاحا على "إنسيّة" الإخباريين حين يسوق نبذا من أدب **الهيثم بن عديّ**. من ذلك أخبار تمثّل ما يشبه الإطلالة على بعض الأبعاد الإيديولوجية الّتي كانت تغذّي موقف عبد عمرو بن صيفي في يثرب. يقول(٥٢) دون إسناد، لكن يبدو أنّ الرّواية من الأدب الإخباري :"...**وأبو عامر عبد عمرو بن صيفي بن النعمان،من الأوس**(٥٣) .وكان يناظر أهل الكتاب، ويميل الى النصرانية، ويتبع الرهبان ويألفهم، ويكثر الشّخوص الى الشّام، فسمي الرّاهب. فلما ظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم، حسده، ومرّ إلى مكّة وقاتل مع قريش. ثمّ أتى الشّام، فمات هناك.يقول أيضا في رواية مسندة للهيثم بن عديّ: وقال **الهيثم بن عدي**:كان أبو عامر يهمّ بإدّعاء النبوّة. فلمّا ظهر أمر رسول الله صاى الله عليه وسلم وهاجر،حسده فهرب الى مكة فقاتل، ثمّ أتى الشأم.

يبدو توثيق البلاذريّ من جديد أكثر إتّجاها للإلمام بسيرة عبد عمرو بن صيفي من خلال رواية مسندة لسعيد بن جبير(٥٤)، تثير دوره الرّئيسيّ في وقائع مسجد ضرار، أو ما يعرف بمسجد النّفاق. يمكن تلخيص الوقائع في خطوطها الكبرى وحسب صيغتها المتداولة في مصادر كثيرة على الوجه التّالي: تدور الواقعة في محيط مسير الرّسول محمّد إلى تبوك(السّنة التّاسعة من الهجرة)، وترد أوضح الرّوايات وأكثرها إختصارا في سيرة إبن هشام:

" فقالوا له يارسول اللّه، إنّا قد بنينا مسجدا لذي العلّة والحاجة واللّيلة المطيرة واللّيلة الشّاتية، وإنّا نحبّ أن تأتينا، فتصلّي لنا فيه؛ فقال: إنّي على جناح سفر، وحال شغل، أو كان قال صلّى الله عليه وسلّم، لو قد قدمنا إن شاء الله لأتيناكم فصلّينا لكم فيه". فلمّا نزل بذي أوان أتاه خبر المسجد،..." [فأرسل جماعة من الصّحابة فحرّقوا المسجد وهدموه...]، "ونزل فيه من القرآن ما نزل: "والّذين إتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وإرصادا لمن حارب الله ورسوله"(٥٥).

كان من أسباب نزول هذه الآية في رواية البلاذريّ (عن سعيد بن جبير) أنّ الجماعة الّذين بنوا المسجد كانوا ينتظرون أن يعود أبو عامر من الشّام فيصلّي بهم فيه، وهو نفس المضمون الّذي تسوقه رواية الواقديّ(٥٦).

ما يثير الإنتباه أنّ رواية إبن هشام، عن إبن إسحاق، (٥٧) لا تذكر أيّ دور لأبي عامر في محيط هذه الواقعة. يسوق إبن هشام الرّواية السّابقة ومجمل الأخبار المتّصلة ببناء مسجد ضرار في فقرة" أمر مسجد الضرار عند القفول من غزوة تبوك"، ويورد أسماء العناصر الّتي شاركت في بنائه، ويذكر إنتماءاتهم العائليّة بشكل دقيق: بني عمرو بن عوف، بني أميّة بن زيد، وبني ضبيعة بن زيد(٥٨)، ويتحدّث عن حيثيّات الواقعة وأمر الرّسول بهدمه، ويضع بناءه ضمن أسباب نزول الآية المذكورة لكن لا يتحدث عن أيّ صلة لأبي عامر بالواقعة.

كذلك الطّبري في التّاريخ، يورد الواقعة كسبب لنزول الآية، لكن رغم أنه يورد ،بإسناد ليزيد بن رومان(٥٩) الكثير من الجزئيات المتّصلة بالواقعة، وأسماء من شارك في البناء، فإنه لا يورد ذكرا لدور أبي عامر فيها، رغم أنّ إتّجاه الرّواية ــ مثلما سنتبيّن ذلك ــ يقول بوجود دور محوري لأبي عامر بإعتباره المقصود من قوله تعالى:" وإرصادا لما حاب ا لله ورسوله".

إنّ هذا الفراغ سواء في سيرة إبن هشام أو في تاريخ الطّبريّ يعمّق تساؤلنا السّابق. في حال الطّبريّ لا يمكن تفسيره بفراغ في معرفته وذلك لأنّه في التّفسير: "جامع البيان عن تأويل آي القرآن " يورد عدّة روايات متّصلة بهذه الواقعة، ويذكر أغلبها دور أبي عامر. حين تناول تفسير الآية ١٠٧ من سورة التّوبة، بدأ بتناول قسمها الأوّل: "والذين إتّخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين"، وذكر الرّواية الّتي أوردها في التّاريخ، والّتي يتبيّن سواء من ورودها في سيرة إبن هشام وفي تاريخ الطّبريّ، أو من إسنادها في تفسير الطّبريّ(٦٠) أنّها تمثّل ما يشبه الإجماع على الإطار العام للواقعة المتمثّلة في تأسيس المسجد وأسماء العناصر الّتي شاركت فيه. يتناول بعد ذلك القسم الثّاني من الآية: "إرصادا لمن حارب ا لله ورسوله من قبل"، ويندفع الطّبري في إيراد معلومات تثير دورا محوريّا ومباشرا لأبي عامر في الواقعة. يكتب دون إسناد: "وإرصادا لمن حارب ا لله ورسوله من قبل" يقول: وإعدادا له، لأبي عامر الكافر الذي خالف ا لله ورسوله، وكفر بهما وقاتل رسول ا لله، من قبل، يعني من قبل بنائهم المسجد، وذلك أن أباعامر هو الذي حزب الأحزاب، يعني حزب الأحزاب لقتال رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم، فلمّا خذله ا لله، لحق بالرّوم يطلب النّصر من ملكهم على نبي ا لله، وكتب إلى أهل مسجد الضّرار يأمرهم ببناء المسجد الذي كانوا

بنوه فيما ذكر عنه ليصلي فيه فيما يزعم إذا رجع اليهم، ففعلوا ذلك، وهذا معنى قول ا لله جل ثناؤه: "وإرصادا لمن حارب ا لله ورسوله من قبل وليحلفن إن أردنا إلاّ الحسنى." الخ...(٦١)

من الواضح أنّ دور أبي عامر عاد في التّفسير تحت ضغط ما يشبه الضّرورة لتناول أسباب النّزول، ويذكّر الوضع هنا بما كنّا تناولناه من رواية تاريخيّة بقيت في حيّز تفسير سورة الإيلاف. تنتهي فقرة الطّبري بالجملة التّالية:"وبنحو الّذي قلنا في ذلك، قال أهل التأويل. ذكر من قال ذلك"، وبهذا ينفتح الباب على ذكر آراء أخرى يعزز بها الطّبري فهمه، ويصبح التّوثيق فرصة لتوسيع دائرة الإستخبار، ويجمع عدّة روايات مسندة لإبن عبّاس و مجاهد وسعيد بن جبير وإبن وهب تتمحور كلّها حول الدّور الحيويّ الّذي لعبه أبو عامر في الواقعة، ومنها ما يحيل على بعض الإمتدادات التّاريخية للدّور الّذي لعبه أبو عامر في واقعة مسجد ضرار، نحتفظ بها لسياق البيان، منها رواية مسندة لإبن عبّاس:

"والذين اتخذوا مسجدا ضرارا"هم أناس من الأنصار إبتنوا مسجدا، فقال لهم أبو عامر: إبنوا مسجدكم، وإستعدوا بما إستطعتم من قوة وسلاح، **فإني ذاهب إلى قيصر ملك الروم، فآتي بجند من الروم**، فأخرج محمدا وأصحابه، فلمّا فرغوا من مسجدهم أتوا النبي عليه الصلاة والسلام، فقالوا: قد فرغنا من بناء مسجدنا، فنحب أن تصلي فيه وأن تدعو لنا بالبركة، فأنزل ا لله فيه:"لا تقم فيه أبدا، لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه".(٦٢) ورواية أخرى مسندة لإبن وهب: " مسجد قباء كانوا يصلّون فيه كلّهم، وكان رجل من رؤساء المنافقين يقال له أبو عامر أبو حنظلة غسيل الملائكة وصيفي وأخيه، وكان هؤلاء الثّلاثة من خيار المسلمين، فخرج أبو عامر هاربا هو وإبن بالين من ثقيف وعلقمة بن علاثة من قيس من رسول ا لله صلّى ا لله عليه وسلّم، حتى لحقوا بصاحب الرّوم، فأمّا علقمة وإبن بالين فرجعا فبايعا النّبيّ صلّى ا لله عليه وسلّم وأسلما، وأمّا أبو عامر فتنصّر وأقام. قال: وبنى ناس من المنافقين مسجد ضرار لأبي عامر، قالوا: حتى يأتي أبو عامر يصلّي فيه وتفريقا بين المؤمنين يفرّقون بين جماعتهم، لأنّهم كانوا يصلّون جميعا في مسجد قباء..."

من الواضح أنّ هذه الرّوايات وغيرها مما بقي في حيّز أسباب النّزول توفر إطلالة أقرب على المناخ التّاريخيّ للواقعة، لكن الطّبريّ لم يضمّن هذه الأقسام الواسعة من ثقافته كتابه في التّاريخ، ولا يعكس التّاريخ الحولي مستوى الشموليّة الّتي يوحي بها.

غيابها من التّاريخ يمكن تأويله في الإتّجاه الّذي كنّا تناولنا البعض من أبعاده(٦٣): يبقى لهذا التّأويل بعض الحدود لأنّ تاريخ الطّبريّ، وسيرة إبن إسحاق كذلك، تثير الواقعة وتثير أسماء من شارك فيها وتذكر أسماءهم وعددهم بشكل دقيق. تبدو مسألة إنحسار الإخبار متعلّقة وبشكل خاص **بحال أبي عامر**.

مما لا ينتبه إليه القاريء بيسر أنّ الطّبريّ ـ كما أشرنا سالفا ـ لا يحيل هذه المرّة على مغازي الواقديّ ويكتفي في تاريخه بالنّزر القليل من أدب إبن إسحاق، في حين أنّ الواقديّ يتناول في المغازي(٦٤) الكثير من الجزئيّات حول دور أبي عامر. يصبح من الشّرعي التّساؤل: إن لم يكن دور أبي عامر، وحتّى زمن إبن هشام والطّبريّ من بعده، موضوع جدل وقع تفاديه في الرّواية؟ يفتح السؤال الباب على المسائل الّتي تطرحها سيرة عبد عمرو بن صيفي.

ـ ٣ ـ ٢ ـ من السّيرة المغلقة للتّاريخ أو نحو سيرة تاريخية لعبد عمرو بن صيفيّ:

ما من شكّ في أنّ حدودا تحيط بكلّ مسعى لكتابة كلّ سيرة تاريخية: أوّلها صعوبة فرز دور فرديّ من سياق الوقائع الّتي كان طرفا فيها، وقائع وجّهها ووجّهته. الوقوف في مستوى البيان على حدود الشّخصيّة فيه دائما شكل من التّضحية بالأبعاد التّاريخية للأدوار وبإمتدادات في الوقائع المحيطة والمترابطة معها. لكن متابعة ترابط الشّخصيّة مع الوقائع قد يجعل الدّراسة تفقد وحدتها و تتجاوز حدودها المرسومة. يتوزّع دور عبد عمرو على يثرب وبلاد الشّام ومكّة وله تداخل في المعتقد والسّياسة والتّجارة.

بالنّظر لهذا لن يكون مسعانا في هذه الفقرة كتابة سيرة لعبد عمرو بن صيفي نحاول فيها بشكل تقليدي إستجماع ما تتيحه الرّواية، بقدر ما سيكون مسعانا في إتّجاه السّعي للخروج من دائرتها المغلقة، من خلال يطرح بعض المسائل الممهّدة لتناول مسألة النّسب.

ـ أ ـ مسألة المرتبيّة الإجتماعيّة :

ما هي المكانة الإجتماعيّة لعبد عمرو بن صيفيّ في المجتمع اليثربي؟ رغم الصّورة السّلبية لعبد عمرو بن صيفي في مستوى الدّور العقائدي والسّياسي، إحتفظت الرّواية بما يؤشر لرفعة منزلته الإجتماعيّة في المجتمع اليثربي. توحي بذلك مقاطع عديدة من الرّواية أبرزها ما يرد بواسطة إبن إسحاق إذ تقول أنّه "كان في قومه شريفا مطاعا" وتجعله في منزلة عبد الله بن أبي. يبقى من الضّروري تقصّي الأسباب الّتي جعلته يكتسب هذه المكانة في المجتمع اليثربيّ؟

بإستثناء الإشارة العامّة لقومه من الأوس، يخيّم غموض على الوسط الإجتماعي الّذي يمكن أن يكون نما فيه، إلى حدّ أنه ليس من اليسير علينا الوصول ـ عبر الرّواية ـ لصلاته الإجتماعيّة

القريبة: لم تحفظ لنا الرّواية الأوساط الّتي كان له معها تداخل في النّسب، كصلاته التّصاهريّة مثلا، أو أسماء زوجاته. ترد إشارة واحدة في إبن سعد في سياق ترجمة عبد الله بن أبي تقول أنّ عبد الله بن أبي إبن خالة أبي عامر الرّاهب، لكن لا تسوق إسما لها، وإلاّ كنّا عرفنا الصّلة التّصاهرية لوالده صيفي.(٦٥).

سوف نتناول مسألة النّسبة في فقرة مستقلّة.

تسوق رواية إبن هشام أبياتا قالها كعب بن مالك في هجاء أبي عامر، يؤاخذه على تبجّحه بإمتلاكه النّخيل في يثرب(٦٦). وورود هذه الإشارة على لسان شاعر يهجوه يبعدها شيئا ما عن دائرة الإختلاق، لكن يصعب قياس الوزن الحقيقيّ الّذي يمكن أن نسنده لهذه الإشارة وذلك لسببين على الأقلّ: الأوّل أنّ المصادر لم تحفظ لنا أسماء ملكيّاته البارزة، مثلما هو الحال بالنّسبة لشخصيّات أخرى في الوسط اليثربيّ غالبا ما تذكر أطمها ومزارعها ومناطق تركّزها. السّبب الثّاني هو أنّ ملكيّات واحات يثرب لم تكن أكثر من ملكيات صغيرة لا تمثّل أرضيّة "جدّيّة" للفرز الإجتماعيّ. تذكر رواية في كتاب الأغاني أنّ الخليفة الوليد بن عبد الملك لمّا رأى الزّوراء، وهي ملكيّة لأحيحة بن الجلاح كان تغنّى بها في أشعاره في الجاهليّة، تعجّب من صغرها وقال:"إنّ أبا عمرو كان يراه غنيّا بها"(٦٧). والحقيقة أنّ أحيحة بن الجلاح لايستمدّ تميّزه الإجتماعي في الوسط اليثربيّ فقط من الزّراعة، بل خاصّة من المعاملات الماليّة ومن التّجارة، وتصفه رواية يسوقها الإصفهاني مسندة لإبن إسحاق: "كان أحيحة إذ ذاك سيّد قومه من الأوس، وكان رجلا صنعا للمال شحيحا عليه يتّبع بيع الرّبا بالمدينة حتى كاد يحيط بأموالهم وكان له تسعة وتسعون بعيرا كلّها ينضح عليها، وكان له بالجرف أصوار(النّخل الصّغير)..." (٦٨).

هل كان عبد عمرو في حال أحيحة؟ هل كان له تمويلات في النّشاط التجاريّ؟ ليس هناك ما يشهد في الرواية بشكل صريح على ممارسة عبد عمرو لهذا النّشاط، لكن تتوفّر بعض المؤشرات الجدّيّة الدّالة على ممارسته لهذا النّشاط. توحي عدّة مقاطع من الرّواية، وفي سياق الإخبار عن أدواره السّياسيّة أي بشكل غير مقصود، لصلة وطيدة بالأفق الخارجي ليثرب، ولحركيّته الجغرافيّة الكبيرة: غادر إلى مكة...، غادر إلى الطّائف.... في واقعة بناء مسجد ضرار يرد في رواية البلاذري، في إسناد لسعيد بن جبير:"**لعلّ أبا عامر أن يمرّ بنا إذا أتى من الشّام فيصلّي بنا فيه**"(٦٩). في رواية الواقديّ(٧٠) يأتي مضمون قريب:" **يأتينا أبو عامر يتحدّث عندنا فيه**"،

و"**يقدم علينا من الشّام فيتحدّث عندنا فيه**". ترد عدّة إشارات إلى أنّه بعد فتح مكّة هرب إلى الشّام (٧١)، ويرد في تفسير القرطبي، دون إسناد، أنّه بعد هروبه مات بقنّسرين (٧٢).

يمكن أن تعكس هذه الحركيّة في جوهرها صلات واسعة مع أوساط مختلفة، وتمثّل مؤشّرا جدّيا على صلة بالنّشاط التّجاريّ. لا يمكن تصوّر هذه الصّلات في تلك المرحلة التاريخيّة، ومع بلاد الشّام بشكل خاص، دون ممارسة للنّشاط التّجاري.

نتيجة لذلك يمكن **الإحتفاظ بعنصر التّجارة** كعنصر تاريخي.

لكن، من جديد، ما هو إمتداد هذا النّشاط وحجمه؟

هل كانت له أرضيّة عقّارية وتجاريّة هناك؟

يرد في المصادر المختلفة، وعلى هامش خبر وفاته ببلاد الشّام، مسألة الإختلاف في ميراثه، وأنّ القيصر هو الذي حكم في شأن ميراثه، وهي أخبار توحي بعدّة معان متكاملة. أوّلها تأكيد إرتباطه الخاصّ ببلاد الشّام، ثانيها أنّ لهذه الأملاك ـ الّتي توحي الرّواية أيضا أنّها أملاك غير منقولة ـ شيئا من الأهمّيّة بما أنّها بقيت في ذاكرة الرّواة بمثابة مثل شهير يستدلّ به على مسألة التّصرّف قانونيّا في ميراث الكافر، و"إستطاعت" الذّاكرة المتأخّرة ـ وليس للأمر قيمة إن كان ذلك صحيحا أم لا ـ أن تقول أنّ القيصر أو صاحب الرّوم بدمشق، حكم في شأن ميراثه. من حقّنا أن نفهم أنّ مسألة الميراث ربّما كانت من المسائل الّتي شاع لها ذكر كبير وقد يكون لها صلة بأملاك العرب في بلاد الشّام المفتوحة حديثا. يمكن تأويل ما تسوقه الرّواية من أنّ القيصر(؟) حكم بأحقّيّة كنانة بن عبدياليل بميراث أبي عامر بإعتباره من أهل المدر، وحرمان علقمة بن علاثة منه لأنّه من أهل الوبر، على أنّه خبر قد يعكس في الأصل توتّرا محيطا بمسألة الملكيّة بين عناصر لها أصول بدويّة وأخرى من أهل القرى بعد الفتوح (؟).

في أي مكان من الشّام ؟ تكتسي كلمة شام في المصادر العربية إبهاما كبيرا، وتبقى دالّة على كلّ ما هو شمالي وادي القرى(٧٣)، ولا يرد في الرّواية ما يمكّن من مقاربة الأماكن الّتي كان له بها صلات مميّزة. تشير رواية القرطبي(٧٤) لوفاته بقنّسرين. يمكن أن تكون قنّسرين مثّلت ملاذا أخيرا بعد هروبه من مكّة، بإعتبارها مكانا بعيدا عن المناطق الّتي بدأت تدخل في دائرة سلطة المدينة، وبإعتبارها كذلك مناطق تمثّل مراكز الحكم البيزنطي(٧٥)، لكن بالنّسبة للعمل التّجاري

قد لا تكون قنّسرين إلاّ إحدى الوجهات التّجارية ضمن وجهات أخرى عديدة للتّجارة العربية مع بلاد الشّام أشهرها غزّة (٧٦).

لا يمكننا أن ننتظر إفصاحا أكبر من الرّواية التاريخية بشكل عام، لأنّ إتجاهها العام ـــ كما سبق أن أشرنا عند التّأمّل في مسألة الإيلاف ـ هو "تخصيص" المكّيين بالنّبوغ التّجاري. تبدو الرّواية شحيحة بشأن ممارسة اليثربيين للتّجارة مع بلاد الشام، كما بشأن أيّ صلة لهم بنظام الإيلاف، وهذا التّكتّم هو إمتداد لبلاغ يريد أن تكون مكة هيّ منشأ الإيلاف. المقصود بالتّجارة في الرّواية ليست التّجارة كنشاط إقتصادي وإنّما التّجارة كوسيلة لبيان أولويّة العنصر القرشي منذ الجاهليّة، ودعم البلاغ الآخر الأهمّ المتمثّل في محورية دور مكة في التّاريخ الجاهلي، ومن هناك شرعيّة صدارتها للمجتمع السّياسي الإسلاميّ(٧٧).

ما يمكن الإحتفاظ به إضافة لعنصر التّجارة في حياة عبد عمرو هو أن هذه التّجارة تبدو لها **أرضيّة عقّارية في بلاد الشّام**. صدارة عبد عمرو في المجتمع اليثربي كانت من أهمّ دعائمها التّجارة مع "بلاد الشّام".

هل يعطي دوره السّياسي إنارة إضافيّة لدوره الإقتصادي؟

ـ ب ـ الدور السّياسي:

لا شك أنّ إعادة بناء الدّور السّياسي تطرح إشكالا أكبر من محاولتنا السّابقة للوصل لمرتبته الإجتماعيّة، لأنّ الدّور السّياسي هو الأقرب للدّائرة الوسطى لبلاغ التّأليف المتأخّر الّذي رأينا أنّه يتّجه لرسم صورة شيطانيّة لدور أبي عامر. لقد كان من اليسير على محمّد حميد الله(٧٨) أن يتّخذ من شخصيّة عبد عمرو بن صيفي (أبو عامر) مثلا لدراسة نفسيّة أعداء الرسول، لكنّه في مستوى الحصيلة عكس ـ دون أن يعي ذلك ـ صورة هذه الشخصيّة في نصوص هي بالتّعريف إسلاميّة الإتجاه ولا تريد في النّهاية أن تأرّخ لدوره؟

ـ أ ـ مشكلة التأريخ لمعارضة أبي عامر للمسلمين وخروجه من يثرب :

تبلغ أقصى درجات ضعفها في التّأريخ بشكل دقيق لهذه المعارضة. تثير جلّ الرّوايات مسألة خروجه من المدينة، لكنّها تبدي إرتباكا كبيرا في التأريخ بشكل دقيق لخروجه من يثرب، و تتّجه لشكل من الإخبار العام، يوحي بأنّ خروجه كان منذ حلول المسلمين بيثرب، وتجعل من حياته **كتلة مغلقة وخالية من أي تطوّر**.

يقول إبن هشام مثلا:

-" وأما **أبو عامر** فأبى إلا الكفر والفراق لقومه حين إجتمعوا على الاسلام، **فخرج منهم إلى مكة ببضعة عشر رجلا مفارقا للاسلام** ولرسول الله صلى الله عليه وسلم...

- "أن **أباعامر، ... وقد كان خرج إلى مكة مباعد الرسول الله صلى الله عليه وسلم،** معه خمسون غلاما من الأوس، وبعض النّاس يقول: كانوا خمسة عشر رجلا،وكان يعد قريشا أن لو قد لقي محمدا لم يختلف عليه منهم رجلان...(٧٩).

- **وقد كان خرج حين خرج** ...(٨٠).

- تبدأ رواية الطّبري بما يلي: "وقد كان خرج إلى مكة مباعدا لرسول الله..."(٨١)

"الوضع العام للإخبار" يشبه كثيرا ما رأيناه بشأن سارّة(٨٢)، ومن الصّعب لا فقط الوصول إلى شكل من التّسلسل المعقول وإنّما أيضا إلى التّوفيق بينه وبين معطيات التّاريخ العام. ليس من الصّعب الإنتباه لمواطن الخلل: الخلل الأول يمليه عدم تناغم الوقائع مع التّاريخ العام في يثرب بعد الهجرة. لم تكن هناك في يثرب معارضة مبدئية لدوره في يثرب، رغم أنّ الجماعات القاطنة بواحات يثرب، لم يجمعها شعور بالإنتماء لفضاء إجتماعي واحد، و لم تكن تتساوى بالضّرورة في مستوى الحاجة لوجود سلطة مركزيّة في المدينة(٨٣). تبلورت معارضة بشكل تدريجي عندما أخذ الحضور الإسلامي أبعاده العسكريّة، وبدأ الصّراع المفتوح بين المسلمين من ناحية والمكّيين و رجال القبائل من ناحية أخرى. ما تشيعه الرّوايات السّابقة من أنّه غادر يثرب بمجرّد وصول الرّسول محمّد إليها تقتضي وجود خلاف سابق لمرحلة الهجرة، وتغيب الشّواهد على وجود سابقة للخلاف.

الخلل الثّاني يظهر من التّناقضات الدّاخليّة للإخبار: إذا كان أبو عامر قد خرج إلى مكّة منذ حلول الرّسول محمّد بها، وبغاية تأليب قريش وحثّها على حرب المسلمين، يصبح من غير المفهوم بقاءه في مكّة في حين كانت قريش تحارب في بدر.

بالنّظر لأوجه الخلل هذه يشعرنا المضمون الوارد في مختلف الرّوايات - ويمكن إستجماع دلائل أخرى - بأنّ الإتّجاه الطّاغي على الرّواية هو "عدم الرّغبة" في التّأريخ بشكل دقيق للمرحلة الفاصلة بين وجوده في يثرب وبين خروجه منها وتحالفه مع القرشيين، وبوجود ما يشبه الفراغ والضّعف في المستوى الجزئي من الإخبار: هناك مرحلة ضائعة من سيرة عبد عمرو بن صيفي. أيكون ذلك تفاديا لتساؤل ممكن عن الفترة السّابقة لإنبثاق هذا الدور؟ تلك مسألة كبرى يجب إستجماع عناصر الإجابة عليها، بواسطة التّاريخ والنّسب في مرحلة ثانية.

في مستوى التّاريخ تتوفّر في الرّوايات المختلفة بعض الفجوات الّتي، وإن كانت لا تمكّن من ترتيب مقبول للوقائع، فإنّها ترسّخ لدينا الشّعور بأنّ هناك حقيقة مرحلة ضائعة.

– تسوق رواية إبن هشام، وبشكل أقرب إلى العفويّة، بعض الإطلالات على تاريخ الخلاف بينه وبين المسلمين، حين تثير الجدل الّذي جرى بينه وبين الرّسول محمّد حول مفهوم الحنيفيّة(٨٤):

قال إبن إسحاق: وحدثني جعفر بن عبد الله بن أبي الحكم،وكان قد أدرك وسمع،وكان راوية: **أن أبا عامر أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة، قبل أن يخرج الى مكة، فقال ما هذا الدّين الذي جئت به؟** فقال:جئت بالحنيفية دين ابراهيم... في هذه الإطلالة ما يوحي بأنّ الخلاف كان بعد مقارعة بين فكرتين، ويصبح من الصّعب أن نتصوّر أنّه حدث من أوّل المرحلة المدنيّة من الدّعوة الإسلاميّة.

– يرد شكل من التأريخ لزمن خروجه في رواية البلاذري(٨٥)، المسندة للهيثم بن عديّ الّتي تجعل خروجه بعد أن ظهر الرّسول، أي في مرحلة ما من نجاح المسلمين في المدينة. يقول: وقال **الهيثم بن عدي**:كان أبو عامر يهمّ بإدعاء النبوّة. **فلمّا ظهر أمر رسول الله صلّى الله عليه وسلم وهاجر،حسده فهرب الى مكة فقاتل...**"

– تحوي رواية الواقديّ – رغم أنّها لا تخلو من ضعف — إيحاء بأنّ خروجه كان قبل أحد، يسوق الواقديّ في الأخبار الممهّدة لأحد:"وكان أبو عامر الفاسق قد خرج في خمسين رجلا من أوس الله..."(٨٦)،..." "طلع في خمسين من قومه معه عبيد قريش...ينادي قومه فلا يستجيبون له..." (٨٧)، و يوثّق بشكل دقيق لدوره في المعركة بجزئيّات من الصّعب أن تكون مفتعلة، كدوره في بعض التّقنيات الحربيّة و تجوّله بين القتلى بعد المعركة صحبة أبي سفيان(٨٨).

تبقى رواية الواقديّ ضعيفة لأنّها تؤرّخ من جديد لخروجه قبل معركة الخندق، وتعطي بعض الجزئيّات الّتي تبدو أيضا بعيدة عن دائرة الإفتعال حين تجعل خروجه على صلة بإجلاء بني النضّير ومسيرهم إلى خيبر. يقول الواقديّ(٨٩) :

"...خرج حيي بن أخطب، وكنانة بن أبي الحقيق، وهوذة بن قيس الوائلي من الأوس من بني خطمة، **وأبو عامر الراهب** في بضعة عشر رجلا إلى مكة يدعون قريشا وأتباعها إلى حرب محمد صلى الله عليه وسلم، فقالوا لقريش: نحن معكم حتى نستأصل محمدا..."

من العسير الوصول لترتيب نهائيّ للوقائع. لا تتوفّر الشّواهد فيما يبدو إلاّ على غياب دور له في الوقائع قبل أحد، مما يعني أن معارضته للمسلمين تبلورت إبتداء من السّنة الثّالثة من الهجرة. لكن هذه النتيجة بدورها تبقى صعبة التّصوّر لأنّه إن كان قاتل في أحد، وبالشّكل الّذي تصفه به رواية

الواقدي، فإنّه سيتعذّر تصوّر بقائه في يثرب بين أحد والخندق، والمسلمون في أوج نقمتهم على أعدائهم.

لا مفرّ من العودة لمسألة صلته ببلاد الشّام. هل كان مرتكزه الأساس – ورغم وجوده في حلف قريش – في "بلاد الشّام"؟ رأينا أنّ صلاته ببلاد الشّام كانت وطيدة، ويوحي دوره في وقائع مسجد ضرار بأنّه لم يكن في يثرب، ولم يشارك في بنائه، وأنّ الجماعة الّتي بنته كانت تنتظر عودته من بلاد الشّام، ويرد في رواية البلاذري **"لعلّ أبا عامر أن يمرّ بنا إذا أتى من الشّام فيصلّي بنا فيه"**(٩٠)، مما يعني أنّه كان فقط يتردد على يثرب، ويهتمّ بشأنها السّياسي.

هل يمكن أن يكون عبد عمرو عنصرا "طموحا" كان يشعر أنّ له من عناصر القوّة ما يمكّنه من قيادة المشروع التّجاري، وبحث لنفسه مبكّرا عن موطيء قدم في يثرب، وربّما كان من برنامجه أن يتعاون مع التّجّار المكّيين في مرحلة ثانية، لكن واجهته وقائع الدّعوة الإسلاميّة في إتّجاه عكسي؟ هل كان طموحه أن يبني حلفا بين البيزنطيين والمكّيين وأن يترأس ذلك الحلف إعتمادا على صلاته القويّة بسلطة ما في بلاد "الشّام" كما بالوسط المكّي وهذا أمر قد تدلّ عليه معرفته الشّخصيّة بأبي سفيان(٩١) ؟

الخلل الطّاغي على الإخبار لا يمكن تجاوزه إلاّ بهذا التّصوّر، وعدّة ملامح من سيرة عبد عمرو تبدو مهيّئة لهذا الدّور. بقي النّظر في الإمتدادات الأخرى لهذه السّيرة.

– ٣ – ٣ – ضبط عناصر التّسمية والنّسبة:

حاولنا في الفقرة السّابقة إختراق البلاغات الأوّليّة للرّواية التّاريخية المتعلّقة بدور أبي عامر. نتناول في هذه الفقرة عناصر التّسمية ونسعى بشكل أساسيّ لإعادة بناء النّسبة في شكلها الصّحيح. نقد مادة النّسب، ومثلما كان الأمر في حالات سابقة، ليس غاية في ذاته بقدر ما هو وسيلة يتبيّن بها أنّ الإنتماءات القبليّة والعائلية التي رسّخها علم النسب ليست بالضّرورة مادة تقنيّة بقدر ما هي مادّة **"مطوّعة"** في حالات عدّة للبلاغات النّهائية للأدب التّاريخي المتأخّر، وأنّه دون النّقد والتّصحيح لا يمكن الإلمام بنسيج الرّوابط الإجتماعيّة ولا يمكن بالتّالي فهم دلالات الوقائع، إلاّ في الإتّجاه الّذي أراده لها التّأليف المتأخّر.

في سيرة إبن هشام ترد التّسمية بشكلين بينهما إختلاف طفيف. في الفقرة الّتي يعونها "نبـذ مـن أخبار المنافقين" يشير إلى " **أبي عامر عبد عمرو بن صيفي بن النّعمان، أحد بني ضبيعة بـن زيـد**، وهو أبو حنظلة الغسيل يوم أحد (٩٢)، أما في وقائع أحد فيسمّيه **أبا عامر عبد عمرو بن صيفـي بن مالك بن النعمان، أحد بني ضبيعة**(٩٣). في الصّيغة الثّانية إنضاف **مالك**.

يرد أيضا في سيرة إبن هشام شكل آخر يتناول اللّقب: "قـال صلّى الله عليه وسلّم ــ كما حدثني محمد بن أبي أمامة عن بعض آل حنظلة بـن أبـي عـامر،لا تقولـوا: **الرّاهـب**، ولكـن قولـوا **الفاسق**(٩٤).

الصّيغ الواردة في تاريخ الطّبريّ لا تختلف كثيرا بما أنّه كما رأينا نقل عن إبن إسحاق. في إثارته دور عبد عمرو بن صيفي في معركة أحد، وفي إسناد لإبن إسحاق يسمّيه : **أبا عـامر عبـد عمـرو بن صيفي بن مالك بن النّعمان بـن أمـة، أحـد بـني ضبيعـة**"(٩٥)، أمـا في إشـارته لتـاريخ وفاتـه فيقول: **أبو عامر الرّاهب** (٩٦).

يسوق البلاذري(في رواية عن إبن إسحاق فيما يبدو) قائمة في المنافقين من الأوس، ويـرد : **أبـو عامر عبد عمرو بن صيفي بن النّعمان، من الأوس**(٩٧)، أمّـا في الإشـارة لـدور عبـد عمـرو بـن صيفيّ في معركة أحد فلا يرد إسم مالك، يقول: **أبو عامر عبد عمرو بن صيفي الرّاهـب**(٩٨). يرد بواسطة البلاذري إشارة لدوره في واقعة مسجد ضرار، في رواية أولى مسندة للهيثم بـن عـديّ يرد **أبو عامر** (٩٩)، وإشارتان أخريان له لإسم أبي عامر ــ الأولى من أثر الواقدي والثّانية إمّا أن تكون من أثر الواقديّ أيضا أو من أثر عروة بن الزّبيـر (١٠٠).

أمّا في مؤلّفات إبن الكلبيّ ، فيغيب منها الإخبار بشكل تام، ولا تـرد فيهـا إلاّ إشـارة للنّسبة في سياق ذكر نسبة إبنه حنظلة بن الرّاهب. (١٠١) يقول إبن الكلبي:" حنظلة الغسيل بـن أبـي عـامر الراهب، وهو **عبد عمرو بن صيفيّ بن النعمان بن مالك بن أمة**، وهـو غسـيل الملائكـة." تلقّت المؤلّفات المتأخّرة إقتفت أثر إبن الكلبي، ولا تضيف شيئا سوى بعض الإختلافات الطفيفة، يـرد في رواية إبن حزم **أميّة** عوضا عـن **أمة**(١٠٢). يـرد عنـد إبـن حبيـب،: **أبـو عـامر عبـد عمـرو بـن النّعمان**، أبو حنظلة الغسيل.(١٠٣)، أي يسقط إسم صيفيّ.

تكفي هذه الأمثلة لتناول عنـاصر التّسـمية: الإسـم، اللّقـب والنّسبة. المسـألة الكـبرى سـتمثّلها النّسبة.

مسألة الإسم الأوّل: عبد عمرو.

لا يطرح الإسم الأوّل إشكالا كبيرا. تسوق الرّواية الإسم بصيغة عبد عمرو وهي صيغة جاهليّة تلحق عبد بأسماء الأفراد، فيها تعبير عن أبوّة أو قرابة دمّية من عمرو. لكن يمكننا أن نتصوّر أنّ هذه الصّيغة تصحب وتأكّد الإخبار عن شخصيّة جاهليّة كافرة، وأنّ الصّيغة الأصليّة المتداولة ربّما تكون عمرو لأنّ هذه الشّخصيّة تبدو قريبة من دائرة التّوحيد، وليست غارقة في "الجاهليّة" كما يريدها أن تكون سياق الرّواية.

يبقى هذا في مستوى التّوقّع. معلوم أنّه في المرحلة الإسلاميّة تغيّر هذا التّقليد وأصبحت "عبد"، في أسماء الأفراد، تسبق أحد أسماء ا لله، كعبد الرّحمان أو عبد الرّحيم، رغم أنّ هذا التّغيّر هو في الحقيقة أقدم من الإسلام بقليل (١٠٤).

مسألة اللّقب:

أطلق على عبد عمرو لقب **الرّاهب** ولقب **الفاسق**، وكنّيَ **بأبي عامر**، وتتفاوت هذه الكنى فيما تطرحه من إشكالات.

لا شكّ أنّ لقب الرّاهب هيّ إنعكاس طبيعي لقربه من شكل من أشكال التّوحيد في الجاهليّة، يبقى من الصّعب التّعرّف على معالمه بشكل دقيق. تقترب صورته من صورة ورقة بن نوفل أو زيد بن عمرو بن نفيل، وتذكره بعض المصادر إسمه من بين أهل الفترة (١٠٥).

يبقى السؤال أن نقارب التّاريخ أو المرحلة الّتي حمل فيها هذا اللّقب، في الجاهليّة أم بعد الهجرة؟ من قبل أتباع الرّسول محمّد أم من قبل أهل يثرب؟ يرد لقب الرّاهب في الرّواية المصاحبة للحديث النّبوي على لسان أحد المسلمين بعد الهجرة، ونهى الرّسول عن إستعمالها، لذلك تبدو وكأنّها لقب متداول في يثرب قبل الهجرة، أي بمثابة جزء من صورته عند أهل يثرب قبل الإسلام. تتظافر عدّة مؤشّرات أخرى تدعم هذا الإعتقاد: أوّلها الجدل العقائديّ الذي حفظته لنا رواية الواقدي بينه وبين الرّسول محمّد في شكل جدل حول مفهوم الحنيفيّة الصّحيحة، وما ينسب لعبد عمرو في رواية أخرى من إطلاع على الرّسالات السّماوية، ومن ثمّة تزعمه للجماعة التي تشكّلت في محيط مسجد ضرار (١٠٦). تدلّ كلّ هذه المؤشّرات ــ ولو بشكل غير مباشر ــ أنّه حمل هذه الكنية، في المرحلة القبإسلاميّة.

تبقى صعوبة ثانية تتمثّل في مفهوم الكلمة في أذهان قائليها. السّيرة التّاريخية لعبد عمرو، الّتي حاولنا رسم بعض معالمها في الفقرة السّابقة، لا تقرّبه كثيرا من صورة الرّاهب بمفهومها المتداول في العصور المتأخّرة. كان تاجرا نشطا له أملاك في بلاد "الشّام"، و "سياسيّا" معنيّا كثيرا بما يدور في يثرب. من هذه الزاوية يمكن أن يكون معنى هذا اللّقب في أذهان الّذين أطلقوه عليه في يثرب لا يعني الرّاهب بمفهوم الرّجل الّذي نذر حياته لخدمة المعتقد ، بقدر ما تعني **الرّجل المتديّن**. يمكننا أن نشعر بأنّ في هذه الكنية ما يعكس تميّزه عن غيره سواء من الدّاعين لمعتقدات أخرى أو عن غيره من المتردّدين على بلاد الشّام.

أمّا كنيته **بالفاسق**، وهي الأكثر تداولا في المصادر، فلا شكّ أنّها بأثر من الحديث المنسوب إلى الرّسول محمّد، والذّي تسوقه مصادر كثيرة، منها البلاذري مثلا: " لا تقولوا الرّاهب وإنّما قولوا الفاسق". يترجم هذا الحديث ـ بصرف النّظر عن مسألة صحّته ـ ترجمة مقبولة لموقف الدّعوة الإسلاميّة منه، وإذا كان لا بد من إبداء رأي في مسألة صحّته، نستبعد أن يكون حديثا مفتعلا لأنّه من ناحية لا توجد أسباب تدعو لإفتعاله في مراحل متأخّرة. فالرّجل خرج وغاب بسرعة من دائرة التّاريخ السّياسي والعقائدي بشكل مبكّر، يعنى أنّه لم يكن طرفا في كفاح سياسي أو إجتماعي متأخّر (توفي سنة ١٠ هـ)، ومن ناحية ثانية فيه وجه من التّكامل مع كنيته بالرّاهب، الّتي تبدو بدورها بعيدة عن دائرة الإفتعال: ما كان ليسمّى بالفاسق لو لم يسمّ قبل ذلك بالرّاهب.

تبقى الكنية ، **أبو عامر**، لا تمثّل أي إشكال إذ يرد وبشكل عرضي في ترجمة عصيمة بنت أبي الأقلح أنّها تزوّجت من **عامر بن أبي عامر**(١٠٧)، مما يعني أنّ أبا عامر كان له إبن إسمه عامر وكني به. ما يبقى محلّ تساؤل هو أسباب غياب هذا الإسم من مصادر النّسب والتّاريخ، وغياب أيّ إشارة لذريّة له. هل كان من العناصر الّتي صحبت أبا عامر حين هروبه لبلاد الشّام؟ يمكن أن يكون ذلك سببا أخرجه من دائرة الرّواية.

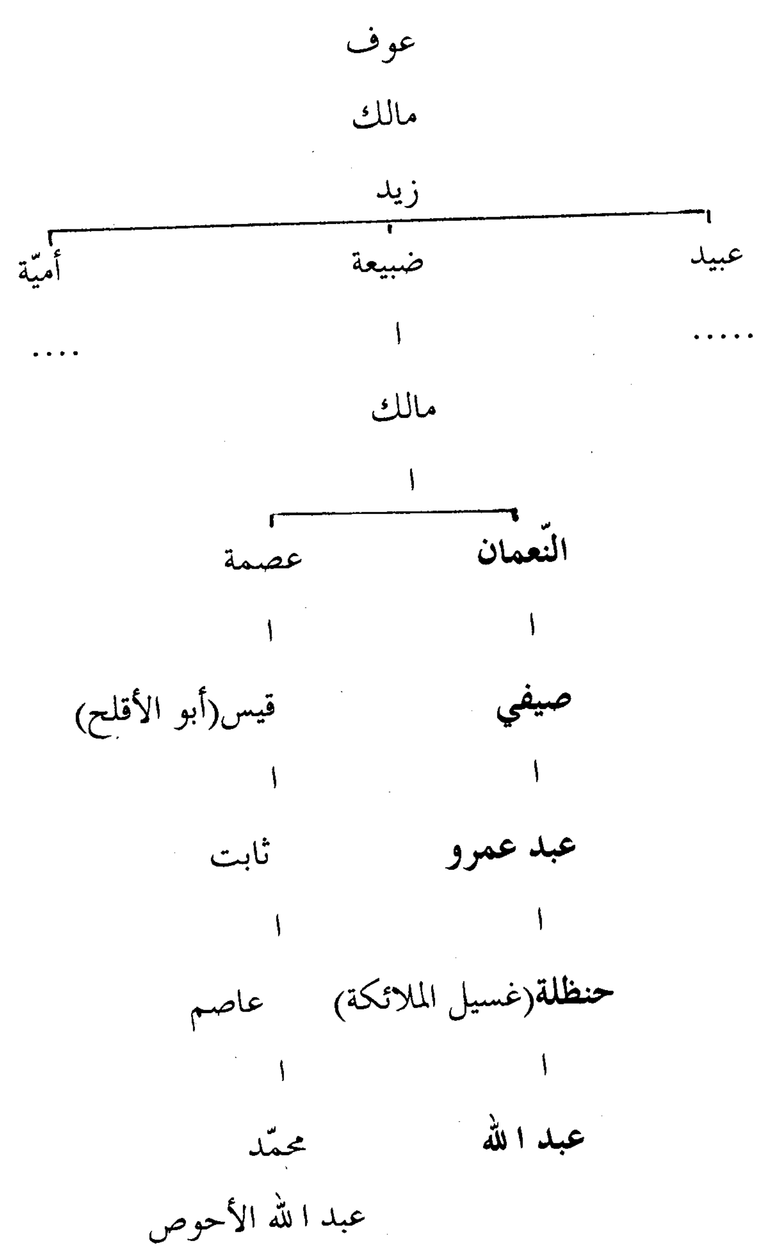
مسألة النّسبة:

تتناغم رواية النّسب مع الرّواية التّاريخية وتسوق نسب أبي عامر **عبد عمرو بن صيفي بن مالك** بن النّعمان، في نسب بني ضبيعة (بغاية إضفاء شيء من الوضوح عبد عمرو الأوّل). لكن **تدعونا** رواية النّسب ـ بشكل ضمني ـ للتّمييز بين عبد عمرو هذا **وعبد عمرو بن صيفي بن**

هاشم الّذي تشير له رواية مصعب للنّسب الهاشمي ، وقد كنّا أوردنا شجرة النّسب الّتي تجمع ذرّيّة هاشم من زواجه الثّاني من الخزرج في ص ٣٨٩ ، (وسنسمّيه عبد عمرو الثّاني).

هل يتعلّق الأمر فعلا بشخصيّتين مميّزتين؟

المكان الّذي يعطيه إبن الكلبيّ(١٠٨) لنسب عبد عمرو بن صيفي (الأوّل) هو ما يمكن إختزالـه على الشّكل التّالي:



من النّاحية المبدئيّة العامة ليس مستحيلا أن توجد شخصيّتان مميّزتان تحملان نفس الإسم ونفس إسم الأب وألاّ يبدأ التّمييز إلاّ إبتداء من النّسبة. لكن رغم هذا النّسق، "المعقـول" شكلا، تتمثّل

المشكلة في أنّه إذا نحن **قبلنا** بوجود هاتين الشّخصيّتين كشخصيّتين تاريخيّتين مميّزتين، لا يمكننا أن نعثر في مصادر النّسب أو غيرها ما يتيح بناء سيرتين متوازيتين.

فمن ناحية أولى، رغم أنّ كتب النّسب تشهد مبدئيّا على وجود سلالة لهاشم من هند، منها ينحدر كما رأينا صيفي وأبو صيفي، ومن أبي صيفي ينحدر عمرو، لا نظفر بأيّ إمكانيّة لإقتفاء أثر هذه الأسماء في دائرة الرّواية، وهو ما لا يمكن التّحجيج عليه إلاّ من خلال هذا الفراغ. ومن ناحية ثانية، إذا نحن حاولنا متابعة النّسبة الّتي توردها المصادر المختلفة لعبد عمرو بن صيفي في بني ضبيعة (الثّاني)، نلاحظ نفس الفراغ.

تجتمع الأسباب للتّساؤل إن لم تكن النّسبة في هذه الحالة الأخيرة مفتعلة بغاية إبعاد عبد عمرو من سلالة هاشم. نفضّل التّدرّج في سياقة الأسباب:

– ١ – تغيب كلّ إمكانيّة لإمتدادت تاريخية حقيقيّة للنّسبة المسندة لعبد عمرو بن صيفي بإعتباره ينحدر من النّعمان بن مالك (من بني ضبيعة بن زيد). فالنّسبة الّتي يسندها إبن الكلبي لأبي عامر تبدو مفتقرة لما يؤكّدها، إذ لا يرد أيّ شيء عن **النّعمان** (الجدّ المفترض لعبد عمرو)، كما لا يرد شيء عن **صيفي بن النّعمان** أيضا (الوالد المفترض لعبد عمرو)، ولا ترد أيّ إشارة، ولو بطريق الصّدفة، لأشخاص آخرين ينخدرون سواء من النّعمان أو من صيفي(الّذين ينتمون لبني ضبيعة بن زيد) ،سواء في مصادر النّسب أو في مصادر التّاريخ والطّبقات.

– يمكن إستقاء الحجّة من إبن سعد بوجه خاص(١٠٩). يخصص إبن سعد فصلا "لنساء الأنصار المسلمات المبايعات من الأوس"، ويخصص فيه فقرة لنساء بني عمرو بن عوف بن مالك بن الأوس، (وهي المجموعة الأوسع الّتي تملي النّسبة الّتي يعتبر إبن الكلبي أنّ عبد عمرو بن صيفي ينتمي إليها). تتضمّن الفقرة ستّة عشر إسما، لكن ما يثير الإنتباه أنّه، وبإستثناء الصحابيات اللاّتي تنحدرن من عبد عمرو بن صيفي واللاّتي ستكنّ موضوعا لدراسة في الفقرة القادمة، **لا يرد في أي تسمية ذكر لصيفي أو للنّعمان بن مالك بن أمة.**

يخصص إبن سعد أيضا فقرة للصّحابيّات من بني عبيد بن زيد بن مالك بن الأوس (وهم فرع آخر قريب من بني ضبيعة بن زيد) ولا يرد أيضا أي ذكر لصيفي بن النّعمان بن مالك بن أمة. في كلا الفقرتين يرد إسم النّعمان بن عامر بن مجمّع بن عطّاف، ويرد النّعمان بن زيد بن أميّة، ويرد

النّعمان بن مالك بن حذيفة بن عمرو بن جحجبا، وكلّ هؤلاء ينتمون لفروع أخرى من بني عمرو بن عوف، ولا يمثّلون تأكيدا لحقيقة النّسبة المسندة لعبد عمرو بن صيفي. **كلّ ما يسوقه إبن الكلبي هو في النّهاية ربط "بخيط واحد"**: عبد عمرو ــ صيفي ــ النّعمان ــ مالك ــ أمة ــ ضبيعة ــ زيد. نفس الفراغ يلاحظ في مصادر التّاريخ المختلفة، ولا أحد من هؤلاء أو من أبنائهم المفترضين دخل في دائرة الأحداث.

نحتفظ بهذا العنصر **كعنصر أوّل** دافع على الأقل لمزيد من التّقصّي.

ــ ٢ ــ تبدو هذه الفراغات مثيرة للرّيبة، بالنّظر لرفعة منزلة عبد عمرو في "المجتمع اليثربي"، وبالنّظر لحيازته لشكل من الهويّة الإجتماعيّة تلك الّتي يعكسها تلقيبه بالرّاهب، و بالنّظر للدّور السّياسي الذي لعبه. من الصّعب القبول بأنّ ذلك الشّخص الّذي تصفه الرّواية بأنّه شريف مطاع ، والذي تزعّم واقعة مسجد ضرار، والّذي إنتقل من يثرب إلى مكة لإستنفار قريش وحثّها على مقاومة المسلمين شخصيّة تنتمي لدائرة عائليّة ليس لها إلاّ حضور ضعيف في تاريخ يثرب. على سبيل المقارنة لا نلاحظ هذه الفراغات في شأن شخصيّات مشابهة لشخصيّة عبد عمرو بن صيفي مثل عبد الله بن أبيّ في يثرب، إذ تجمع على أنّه عبد الله بن أبيّ بن مالك بن سلول بن الحارث بن عبيد بن مالك بن سالم بن الحبلى، وترد الكثير من الأخبار عن وسطه العائليّ القريب والبعيد(١١٠).

نحتفظ بهذا **كعنصر ثان** يؤشّر أيضا لضعف حقيقة هذه النّسبة، ويصبح من الشّرعي أن نتساءل إن لم يكن المقصود في النّهاية هو عبد عمرو بن صيفي بن هاشم، وأنّ الرّواية "**إفتعلت**" له نسبة في بني عمرو بن عوف بغاية إبعاده عن النّسب الهاشمي، للأسباب المعروفة المتّصلة بدوره التّاريخي؟ من مبررات هذا التوقّع ما رأيناه من إرتباك الرّواية في شأن أمثلة أخرى، آخرها سارّة مولاة عمرو بن هشام.

لنعد بلعض فجوات النّسب أو ما فجوات ما صحب النّسب من رواية للتّاريخ.

ــ ٣ ــ لنستحضر من جديد رواية مصعب(١١١):

"وولد أبو صيفي بن هاشم بن عبد مناف بن قصي: **الضحاك**، درج؛ **ورقيقة**، ولدت مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد

مناف بن زهرة،[...]؛ **وصيفي بن أبي صيفي؛ وعمرا**؛[...] **وسارة** ،صاحبة الكتاب الذي كتبه معها حاطب بن أبي بلتعة الى قريش بمكة، **مولاة عمرو بن أبي صيفي**. وقد إنقرض ولد أبي صيفي."

يتأكّد مضمون هذا النّص بواسطة مصدرين إثنين: الأول يقع ضمن النّواة القويّة لأدب الأنساب وهو كتاب الإشتقاق لإبن دريد (١١٢)، والمصدر الثّاني هو جمهرة أنساب العرب لإبن حزم(١١٣). في الفقرة السّابقة كان هذا النّص أداة لإعادة بناء الشّجرة النّسبيّة لذرّية هاشم من زواجه الثّاني في الخزرج (أي بواسطة أبنائه صيفي وأبي صيفي)، و يكتسب في السّياق الحالي وجها جديدا من الأهمّيّة، يتجاوز حدود روابط النّسب، ويتعدّاها إلى المستوى التّاريخيّ.

تثبّت رواية مصعب شكلا من **التّطابق في الدّور التّاريخي** بين عبد عمرو بن صيفي الذّي تسمّيه المصادر أباعامر الرّاهب (أي الأوّل) وبين دور عبد عمرو بن صيفي الّذي ينحدر من سلالة هاشم من زواجه الثّاني في الخزرج(الثّاني). عبد عمرو بن صيفي المنسوب لبني ضبيعة يعارض المسلمين في يثرب، وعمرو بن صيفي بن هاشم يعتق مولاته سارة بعد أن حملت كتاب حاطب بن أبي بلتعة الّذي ينذر قريش بنيّة الرّسول محمّد غزو مكّة.

يتبيّن هذا التقاطع بشكل أكثر وضوحا من خلال دور سارّة أيضا. يتّخذ الإخبار عن سارة شكلين أو إمتدادين: إمتداد في النّسب و إمتداد آخر في الدّور التّاريخي. إحتفظ نصّ مصعب بما يشهد لسارة بإمتداد في نسب هاشم بإعتبارها مولاة لعمرو بن أبي صيفي،(١١٤)، وإحتفظت كتب التّاريخ والسّير بإمتداد آخر في الدّور التّاريخي، بإعتبار أنّها لعبت دورا مكمّلا لدور عبد عمرو بن صيفي، في مقاومة نجاح المسلمين في يثرب. (وقد حاولنا في الفقرة المخصصة لسارّة رصد المعلومة حين دخولها لحيّز التأليف المتأخّر وكيف أنّ إتجاه الرّواية كان زرع الغموض).

تمثّل سارّة ما يشبه الواسطة الباقية الّتي تمكننا من المرور من أطر النّسب إلى أطر التّاريخ، وليس من العسير أن نلاحظ أنّ في هذا المستوى يحدث أيضا تلاق أو إختلاط بين دور عمرو بن صيفي بن هاشم وبين دور عبد عمر بن صيفي، الّذي أسندت له الرّواية نسبة في بني ضبيعة.

بهذا الشّكل يمكن الوصول إلى النّتيجة التّالية: **السّيرة المفقودة لعبد عمرو بن صيفي بن هاشم هي سيرة عبد عمرو بن صيفي بن النّعمان. لا يتعلّق الأمر في النّهاية إلاّ بشخص واحد قسمه النّسب إلى شطرين: شطر غابت له أي سيرة، وشطر بقيت بعض له العلامات لسيرة لكن**

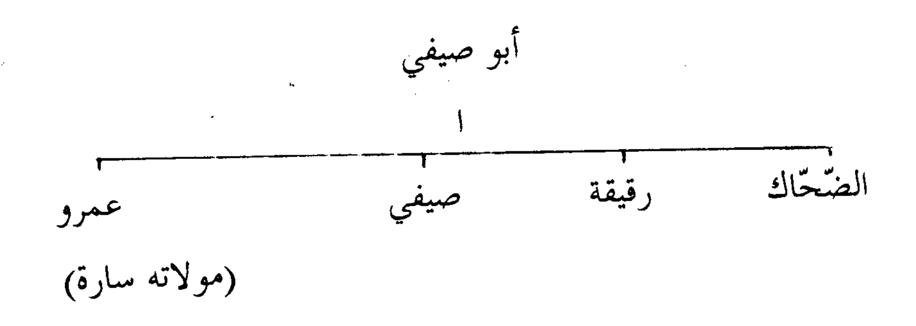
بنسبة خاطئة. (وقد أشرنا في الفقرة الأولى من تناولنا لصورة أبي عامر في أبرز خطوط الرّواية أنّ ما بقي من العلامات من سيرته كان بفعل دخولها في دائرة وقائع الإسلام الأولى).
حجج أخرى كثيرة ترسّخ لدينا هذا الإعتقاد، و سوف نتبيّن أنّ الرّواية عادت للنّسبة الصّحيحة في شأن بعض صلات قريبة منه.

- ٤ - نسبة العناصر القريبة من نسب عبد عمرو بن أبي صيفي بن هاشم.

- رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم:

- لنصّ مصعب أهميّة ثانية: من خلاله يتبيّن أنّ من أبي صيفي بن هاشم تنحدر **رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم**، وهي بالطبع - إذا نحن تابعنا دائما معطيات مصعب - أخت لعبد عمرو.

"وولد أبو صيفي بن هاشم بن عبد مناف بن قصي: **الضّحاك**، درج؛ **ورقيقة**، ولدت مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة،[...]؛ **وصيفي بن أبي صيفي؛ وعمرا**؛[...] **وسارة**، صاحبة الكتاب الذي كتبه معها حاطب بن أبي بلتعة الى قريش بمكة، **مولاة عمرو بن أبي صيفي**. وقد إنقرض ولد أبي صيفي."



سوف يكون من الهام النّظر في صيغة نسبتها في المصادر. ما يثير الإنتباه - خلافا لما هو عليه الحال بالنّسبة لأخيها عمرو - أنّ الإخبار يستعيد شكلا من "الحيويّة". يرد إسمها يرد في كتب الطّبقات خاصّة، في شكله الصّحيح، مما يعني أنّها لم تمثّل مشكلة للرّواة، مما سيدعونا - في مرحلة ثانية - للتمعّن في أسباب ذلك.

- يذكر إبن الخياط في كتاب الطّبقات(١١٥)، مخرمة بن نوفل ويقول "أمّه **رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم بن عبد مناف**."

– يورد إبن سعد(١١٦) ترجمة لـ "**رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم بن عبد مناف**، في فقرة عنوانها "ذكر بنات عمومة رسول ا لله، صلّى ا لله عليه وسلّم" يقول: تزوجها نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة فولدت مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة ".

– يرد في طبقات إبن سعد(١١٧) رواية مسندة للواقدي يقول:

"أخبرنا محمد بن عمر > حدثني عبد ا لله بن جعفر > أم بكر بنت المسور بن مخرمة > أبيها مخرمة بن نوفل > أمه **رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم بن عبد مناف** قالت: كأنّي أنظر إلى عمّي شيبة، تعني عبد المطلب، وأنا يومئذ جارية يوم دخل به علينا المطلب بن عبد مناف، فكنت أول من سبق إليه فإلتزمته وخبّرت به أهلنا. وهي أسنّ من عبد المطلب، وقد أسلمت وأدركت رسول ا لله، صلى ا لله عليه و سلّم. وقد كانت أشدّ الناس على إبنها مخرمة".

– يتردد كذلك إسم **رقيقة** كمصدر لخبر بدعاء عبد المطلب أو إستسقاؤه لأهل مكّة وقد أقحطت(١١٨). ما يلاحظ أنّ الخبر وصل مجال الرّواية بإسناد مختلف لكنّه يجتمع في إبنها **مخرمة بن نوفل**. ترد الرّواية في إبن سعد (١١٩)بإسناد لإبن الكلبي > الوليد بن عبد ا لله بن جميع الزهري > إبن لعبد الرحمان بن موهب بن رياح الأشعري حليف بني زهرة > أبيه > مخرمة بن نوفل الزهريّ > **رقيقة بنت أبي صيفيّ بن هاشم بن عبد مناف**. لا ترد الرواية في سيرة إبن هشام، لكن السّهيلي(١٢٠) في شرحه للسّيرة يورد حديث رقيقة في رواية لسليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب الخطابي البستي النّيسابوري، الّذي يسند الحديث **لرقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم**.

– ترد الرّواية في أنساب الأشراف للبلاذريّ(١٢١)، بإسناد للعباس بن هشام > أبيه > الوليد بن عبد ا لله القرشي > عبد الرحمان إبن موهوب الأشعري حليف بني زهرة > عن أبيه > عن مخرمة بن نوفل الزهري > **رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم**.

– يروي إبن حبيب (١٢٢) نفس الرواية عن يعقوب بن محمد الزهري >عبد العزيز بن عمران بن حويصة > مخرمة بن نوفل > أمه **رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم**.

– يسوق مصعب نسب رقيقة في سياق ذكره لنسب مخرمة بن نوفل يقول أمّه **رقيقة بنت أبي صيفي بن هاشم بن عبد مناف بن قصيّ** (١٢٣).

– لا يرد إسم رقيقة بشكل محرّف إلاّ في الإصابة(١٢٤)، وبشكل فيه خطأ واضح في النّسبة، يقول: **رقيقة بقافين مصغّرة بنت أبي صيفيّ بن هاشم بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمية** بنت عمّ العباس من بني عبد المطلب وهي والدة مخرمة بن نوفل والد المسور...". وجه الخطأ أنّ إبن حجر

أدخلها في ذرّية عبد المطّلب وهو أمر غير مقبول لأنّها ـ مثلما تبيّن ذلك رواية الواقديّ المتعلّقة بحلول عبد المطّلب بمكة ـ كانت لدة عبد المطّلب أي من سنّه.

النّتيجة الأولى لكلّ هذه المقاطع من الرّواية أنّ إسم رقيقة ونسبتها ليست موضوعا لجدل مما يوفّر ـ ولو بشكل غير مباشر ـ تأكيدا تاريخيّا هذه المرّة يشهد بصحّة المعطيات الّتي حفظتها رواية مصعب الزّبيريّ. لكنّ بالمقابل يتعمّق من جديد الشّعور بالفراغ بشأن إبن أخيها عمرو بن أبي صيفي ويصبح في إمكاننا أن نتصوّر أنّ رواية النّسب، بعد أن غيّبت معالم سيرة أبي صيفي بن هاشم، ميزت ذرّيته إلى صنفين، صنف تمثّله رقيقة سيقت نسبته بشكل صحيح وألحق بالنّسب الهاشمي، وصنف يمثّله ذرّيّة صيفي بن أبي صيفي (ومنهم عبد عمرو) أبعد من دائر النّسب الهاشميّ، ونسبته لبني ضبيعة.

يبقى هذا في المستوى العام لفلسفة النّسب. تبقى أسئلة فرعيّة مكمّلة للبيان: هل وجّه الدّور التّاريخي لرقيقة رواية النّسب؟

بديهيّ أنّ حضور إبنها مخرمة بن نوفل وحفيدها المسورّ بن مخرمة في دائرة السّيرة والحديث، وتعلّق الرّواية بمكانة عبد المطّلب، كلّها عناصر يمكن أن تكون ساهمت في بقاء رقيقة ضمن دائرة المطلوب علمه. لكن هناك أسباب أهمّ تتمثّل في قربها الفعلي من دائرة عبد المطّلب في مكّة، وهو ما تعكسه في النّهاية روايتها لخبر الإستسقاء، بصرف النّظر عن صحّة الرّواية في حدّ ذاتها، وما تعكسه أيضا مؤشرات أخرى منها ما حفظته رواية الواقديّ من أنّها شهدت حلول عبد المطلب بمكّة، وأن ذلك كان حدثا هامّا بالنسبة لها وأنّها خبّرت به أهلها، وكذلك ما ينسب إليها من شعر في مدح عبد المطّلب:

بشيبة الحمد أسقى الله بلدتنا وقد فقدنا الحياة وإجلوذ المطر(١٢٥)

لكن هذا الحضور زمن مقدم عبد المطّلب لمكّة يثير أكثر من تساؤل، ومن العسير تناوله من خلال هذه النّبذ القليلة التي تلفظها التّراجم في سياق بلاغات لا يمكن مراقبتها بشكل جدّي. رغم هذا، إذا كانت رواية إبن سعد عن الواقدي تقول أنّها أسنّ من عبد المطّلب، وإذا كان عبد المطّلب قد توفّي في عمر متقدّم، وحين بلوغ الرّسول محمّد الثّامنة من عمره، يصبح من الصّعب تصوّر إدراكها للمرحلة الإسلاميّة. ما يرد في رواية الواقدي الّتي يسوقها إبن سعد من أنها أدركت الإسلام وكانت شديدة على إبنها مخرمة، وما يرد في طبقات إبن سعد من تصنيف لها ضمن

المسلمات المهاجرات، يمكن أن تكون عناصر راجت للتّعبير عن أقدميّة بني مخرمة في خدمة البيت الهاشمي أو تولّدت من إختلاط بين سيرتها وسيرة رقيقة أخرى.

لقد كان إبن حجر(١٢٦) شعر قبلنا بكثير بالتّناقضات الّتي تعكسها ترجمة رقيقة عندما ساق كل الرّوايات الّتي وصلته وكتب حين وصل إلى موضوع روايتها عن إستسقاء عبد المطّلب بمكّة كتب:"ذكرها الطّبراني والمستغفري في الصحابة وقال أبو عمرو ما أراها أدركت القصّة وعمدة من ذكرها ما أخرجوه عن طريق حميد بن منهب عن عروة بن نضر عن مخرمة بن نوفل عن أمه رقيقة...". من الواضح أنّ إعتبارها من ضمن الصّحابة يلغي إمكانيّة حضورها حلول عبد المطّلب بمكّة.

ما يمكن الإحتفاظ به كعنصر تاريخي هو إرتباطها بمكّة. يعطي زواجها من نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة مؤشرا على أنّ قسما كبيرا من حياتها جرى في مكّة قبل الإسلام. يبقى هناك مجال للتّساؤل إن لم يكن ذلك أيضا من العناصر الّتي ساهمت في بقائها في دائرة الرّواية. سرورها بقدوم عبد المطّلب لمكّة يمكن تأويله كإفراز من الرّواية للتّدليل على أقدميّة بني مخرمة في خدمة البيت الهاشمي، لكن يمكن تأويله أيضا كحجة على أنّ قدومه فيه توطيد لعلاقة العناصر الهاشميّة بالفضاء المكّي، وأنّ زواجها هي بدورها كان ربّما، وقبل مقدم عبد المطّلب، في نفس السّياق الإجتماعي ـ التّاريخيّ.

أهمّ ما يمكن الإحتفاظ به أنّ دورها التّاريخي يبدو ممهّدا لأن تحفظ الرّواية معالم من سيرتها. خلافا للعناصر الأخرى الّتي تسوقها رواية مصعب عن بقيّة ولد هاشم المنحدرين من هند.

ـ أبناء عبد عمرو بن صيفي بن هاشم:

لا تورد مصادر النّسب بشكل صريح ومباشر إلاّ **حنظلة** كأحد ذريّة عمرو بن صيفي، وسياقة إسم حنظلة يبدو أيضا تحت ضغط دوره النّضالي في الإسلام الأوّل (١٢٧). لكن لم يكن بإمكان المصادر أن تهمل الإرتباطات الدّميّة الكثيفة لعبد عمرو بن صيفي. لهذه الإرتباطات أهميّة كبيرة لأنها ـ وإن وردت فيها النّسبة البعيدة خاطئة ـ فإنّها تشهد على قرب عيد عمرو في الحقيقة من دائرة الإندماج الّتي كنّا رصدناها والّتي تجتمع فيها عناصر مكّيّة ويثربيّة وخزاعيّة ويمنيّة بشكل عام.

جميلة بنت عبد عمرو بن صيفيّ(١٢٨):

– يورد إبن سعد (١٢٨) في فصل من نساء بني عمرو بن عوف بن مالك بن الأوس:

"حبيبة بنت أبي عامر الراهب وإسمه ....بن ضبيعة، وأمها سلمى بنت عامر بن حذيفة بن عامر ... تزوجها **زيد بن الخطاب** إبن نفيل العدوي فولدت له أسماء بنت زيد، ثم خلف عليها سعد بن خيثمة فولدت له عبد ا لله بن سعد. وأسلمت حبيبة بنت أبي عامر وبايعت رسول ا لله، صلى ا لله عليه وسلم."

– لكن كلّ الإشارات الواردة في إبن سعد تسمّيها جميلة وليس حبيبة. ترد إشارة عرضيّة في طبقات إبن سعد (١٢٩)في ترجمة زيد بن الخطاب إشارة إلى أنّ إبنته أسماء بنت زيد أمها **جميلة بنت أبي عامر بن صيفي.**

– ترد أيضا في طبقات إبن سعد (١٣٠) إشارة إلى سعد بن خيثمة وإبنه عبد ا لله وأنّ أمّ عبد ا لله هي **جميلة بنت أبي عامر** وهو عبد عمرو بن صيفي بن النعمان بن مالك.

– ترد نفس الإشارة في ترجمة إبنه عبد ا لله إلى أنّ "أمّه **جميلة بنت أبي عامر الرّاهب** وهو عبد عمرو بن صيفي بن النّعمان بن مالك بن أمة بن ضبيعة ... الأوس(١٣١).

– يرد ذكر لجميلةفي المحبّر (١٣٢)، في فصل إمرأة شهد لها يوم بدر زوجان مع النّبي صلّى ا لله عليه وإبنها وإبن أخيها " **جميلة بنت أبي عامر بن صيفي** بن النّعمان بن مالك الأنصاري. زوجها زيد بن الخطاب، وسعد بن خيثمة بن الحارث الأوسي، وإبنها عبد ا لله بن سعد وإبن أخيها عبد ا لله بن حنظلة.

– يذكر إبن حبيب في المحبر(١٣٣)، في فصل" أسماء النسوة المبايعات رسول ا لله صلّى ا لله عليه وسلّم": **جميلة بنت أبي عامر وهو عبد عمرو بن صيفي** بن زيد بن أمة بن ضبيعة.

– يرد في طبقات إبن الخيّاط(١٣٤) في ترجمة عبد ا لله بن سعد بن خيثمة، أمّه **جميلة بنت أبي عامر بن صيفي**، شهد بدرا مع النبي، مات بعد قتل إبن الزبير .

– الشّموس بنت عبد عمرو بن صيفي.

يؤكّد مصعب (١٣٥) أنّ عاصم بن عمر بن الخطاب أمه جميلة بنت ثابت بن أبي الأقلح إبن عصمة بن مالك بن أميّة بن ضبيعة، من بني عمرو بن عوف، من الأنصار وأمّها **الشموس بنت أبي عامر**، الذي يقال له الرّاهب إبن صيفي.

– يورد مصعب(١٣٦) في نسب إحدى نساء عمر بن الخطاب إسم جميلة بنت ثابت بن أبي الأقلح من بني عمرو بن عرف ويقول أمها أم **الشّموس بنت أبي عامر** الذي يقال له الرّاهب إبن صيفي.

– يورد إبن سعد(١٣٧) ترجمة لها ويقول:"**الشّموس بنت أبي عامر الراهب وإسمه عبد عمرو بن صيفي بن النّعمان بن ضبيعة**... وأمّها عميق بنت الحارث من بني واقف. تزوج الشموس ثابت بن أبي الأقلح[...]فولدت عاصم بن ثابت،[...] **وجميلة بنت ثابت** مبايعة تزوجها عمر بن الخطاب فولدت له عاصم بن عمر. أسلمت الشّموس بنت أبي عامر وبايعت رسول الله صلى الله عليه وسلّم." يؤكّد إبن سعد المعلومة برواية للواقديّ(١٣٨).

– يورد إبن سعد كذلك أنّ أوّل من بايع النبي صلى الله عليه وسلّم من نساء المدينة، **الشّموس بنت أبي عامر الراهب** وإبنتها **جميلة بنت ثابت بن أبي الأقلح**، وطيبة بنت النّعمان بن ثابت بن أبي الأقلح، كما يؤكّدها من جديد في ترجمة عاصم بن ثابت(١٣٩) بالإشارة إلى أنّ أمّه **الشّموس بنت أبي عامر بن صيفي** بن النعمان بن ضبيعة.

– يورد إبن حبيب (١٤٠) في أسماء النّسوة المبايعات إسم **الشّموس بنت أبي عامر وإسمه عبد عمرو بن صيفي بن زيد بن أمة بن ضبيعة**. ويضيف أنها أم عاصم وجميلة، إبني ثابت بن أبي الأقلح.

الحصيلة:

يمكن إستجماع مصاهرات بني صيفي بن هاشم على الوجه التّالي:

نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة.

زيد بن الخطّاب بن نفيل

سعد بن خيثمة الأوسي

عمر بن الخطّاب بن نفيل

ثابت بن أبي الأقلح

لقد حفظت لنا صلات القرابة ما غاب من حيّز الرّواية التّاريخيّة، وتعطي إجابة على مسألة الفراغ الّذي شعرنا به بشأن علاقات عبد عمرو مع المسلمين في أوائل الهجرة(١٤١). ما تشير إليه الرّويات المختلفة من إسلام وبيعة العناصر المنحدرة دميّا من عبد عمرو يعني أنّ الصّلات لم تكن

سيّئة كما يظهرها التّأليف المتأخّر. تناولنا مثلا مسألة خروج عبد عمرو من يثرب، ورأينا مدى تردد الرّواية في التأريخ بشكل دقيق لهذا الخروج. ما توحي به هذه الصّلات أن خروج أبي عامر لم يحدث بمجرّد حلول الرّسول محمّد بيثرب، وأنّ المرحلة الأولى يمكن أن يكون سادها شكل من التّعاون مع المسلمين، لكن كان على الرّواية أن تتفادى التأريخ الدّقيق لتترك مكانا كافيا للصورة التي تبلوت لأبي عامر بعد واقعة مسجد ضرار.

بالإعتماد على الرّوابط لا يبدو عبد عمرو عنصرا منتميّا إنتماء محدودا للفضاء اليثربي، ويقوى هذا الإحتمال الفرضيّة الّتي إنطلقنا منها من أنّ الرّواية التّاريخيّة وتحت ضغط الأدوار التّاريخية المناهضة للإسلام في المرحلة المدنيّة الأخيرة من الدّعوة، قد فكّكت الإخبار عن أبي عامر و أبعته من دائرة النّسب الهاشمي.

بقيت هذه الصّلات في شكل "ترسّبات فوسيلية" خارج إطار الإخبار التاريخي العام لتمثّل شكلا من الإخبار التّاريخي وتعكس أطوارا تاريخية سابقة للمرحلة التاريخية النهائيّة التي رسّختها وثبّتها التّأليف المتأخّر.

الحصيلة:

تمثّل إطلالة على العلاقات الإجتماعيّة الكثيفة بين أوساط معيّنة للصّهر الإجتماعي تتوزّع على مكة ويثرب قبل الإسلام. هذا النّسيج الكثيف لم تحفظه البنى النّسبيّة التي تختزل الواقع الإجتماعي في مستوى القبيلة. لاشكّ أن هذه الصّلات تعيدنا لمناخ القرن السّادس، وتعطي إطلالة على النّسيج الإجتماعي الّذي عقب زمن الإيلاف. لا يمكن تصوّرهذه الصّلات خارج نطاق التّعاون التّجاري بين العناصر المكّية واليثربيّة.

أمّا النّسب "الهاشمي الرّسمي" فلم يحوي إلاّ العناصر الّتي دخلت دائرة النّضال الإسلامي والّتي يتأكّد حضورها في وقائع التّاريخ المكّي ومنها عبد المطّلب وأبنائه.

هوامش الباب الثّالث.

هوامش الفصل الأوّل:

(١) إبن الكلبيّ، جمهرة النّسب، ص ٢٦.

(٢) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص ١٤.

(٣) مصادر كثيرة لا يمكن حصرها من أبرزها الطّبريّ وإبن هشام. أنظر ص ٥٤ و ص ٩٢.

(٤) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٩٧.

(٥) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص ٣٧.

(٦) إبن حبيب، المنمّق، ص٣٣٧.

(٧) إبن حبيب، المحبّر، ص٣٤٨.

(٨) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص ٣٣٠.

(٩) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٩٨.

(١٠) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص٣٧.

(١١) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص

(١٢) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر،ص٩٨.

(١٣) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص٢٢٤

(١٤) إبن الكلبيّ، نسب معدّ واليمن الكبير، ج٢ ص ٢٣٢. يرد ذكر لصبرة بن شيمان بن عكيف، رأس الأزد يوم الجمل مع عائشة.

(١٥) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر،ص٩٨.

(١٦) إبن الكلبيّ، جمهرة... ، ص ١٦٩.

(١٧) نفس المصدر، ص ١٧٤.

(١٨) مصعب، نفس المصدر، ص ٩٨.

(١٩) أنظر فصل التّواصل بالأمومة مع بني هاشم ص ٣٤٣.

(٢٠) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر،ص٩٢.

(٢١) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٦٠.

(٢٢) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٣٨٦ ، ٤٠٠، ٤٠٨.

(٢٣) نفس المصدر، ص٩٢.

(٢٤) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٦٠.

(٢٥) إبن الكلبيّ، نسب معدّ واليمن الكبير، ج١ ص ١٨٤؛ إبن حزم، جمهرة...ص ٣٩٩.

(٢٦) أنظر أعلاه ص ٣٠١.

(٢٧) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٩٢.

(٢٨) إبن الكلبيّ، جمهرة، ص ٦٠.

(٢٩) نفس المصدر، ص ٢١٣.

(٣٠) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٩٢.

(٣١) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٦٠.

(٣٢) نفس المصدر، ص ٢٩٣.

(٣٣) نفس المصدر، ص ٢٩٩.

(٣٤) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص١٩٧.

(٣٥) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٦١.

(٣٦) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص ٣٩٤؛ إبن حزم، جمهرة أنساب العرب، ٢٦٠.

(٣٧) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ١٩٨.

(٣٨) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص ٦٢.

(٣٩) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٤٣٠.

(٤٠) إبن حزم، جمهرة...، ص١٦٦.

(٤١) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص١٩٨.

(٤٢) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٦٢.

(٤٣) نفس المصدر، ص ٢٠٦.

(٤٤) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٩٩.

(٤٥) نفس المصدر، ص١٥٠.

(٤٦) نفس المصدر، ص١٥١.

(٤٧) نفس المصدر، ص١٥٢.

(٤٨) نفس المصدر، ص١٥٢.

(٤٩) نفس المصدر، ص١٥٧.

(٥٠) نفس المصدر، ص١٤٧.

(٥١) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٥١.

تنتمي فهم لـ قيس، يقول إبن الكلبيّ (نفس المصدر، ص٤٧٤) ويتأكّد ذلك بواسطة إبن حبيب، مختلف القبائل ومؤتلفها، ص٤١ و١٠١؛ إبن حزم، جمهرة...، ص٢٤٣.

(٥٢) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص٥٤.

إبن حزم، نفس المصدر، ص ٢٤٣.

(٥٣) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٩٧. يقول إبن حزم، جمهرة أنساب، ص ٢٦٥ و٤٦٨.) بنو ذكوان بن رفاعة بن الحارث بن بهثة بن سليم بن منصور.

يرد في المخطوط الأصلي من نسب قريش "...أميمة بنت عبد شمس ، ولدت أميّة إبن حارثة بن الأوقص..." ويصحح لفي بروفنسال (المحقّق) أميّة بأميمة، ليصبح النّص ولدت أميمة: إبن الحارث...إلخ"

نسوق في ذلك ملاحظتين: الأولى أن لا داعي لهذا الإصلاح لأنّ فعل ولدت لم يعد في حاجة لفاعل بما أن إسم أميمة سبقه، وهذه عادة كتّاب النّسب. الثّانية أن بهذا الإصلاح يصبح إبن حارثة بدون إسم علم، في حين أنّ الأرجح أن تكون ولدت من الحارثة بن أوقص أبنا إسمه أميّة.

(٥٤) إبن حزم، نفس المصدر، ص ١٨٨ و٤٦٥: بنو فراس بن غنم بن ثعلبة بن الحارث بن مالك بن كنانة.

(٥٥) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٩٨.

(٥٦) نفس المصدر، ص٩٨.

(٥٧) نفس المصدر، ص ٩٨.

(٥٨) نفس المصدر، ص ٩٢.

(٥٩) ترد النّسبة في إبن حزم، نفس المصدر، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٦٠) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٩٣ و٩٤.

(٦١) نفس المصدر، ص٩٥.

(٦٢) نفس المصدر، ص٩٥.

(٦٣) نفس المصدر، ص٩٦.

(٦٤) نفس المصدر، ص٩٢.

(٦٥) نفس المصدر، ص٩٢.

(٦٦) نفس المصدر، ص ١٩٨ و٢٠٠.

(٦٧) إبن حبيب، المنمّق، ص٤٠٣.

(٦٨)مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٢٠٣.

(٦٩) نفس المصدر، ص٢٠٤.

(٧٠) نفس المصدر، ص٢٠٤.

(٧١) ترد النّسبة في إبن دريد، الإشتقاق، ص١٧٨.

(٧٢)مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ١٩٨.

(٧٣) نفس المصدر، ص١٩٨.

(٧٤) Fahd (T.), " Manaf" , in E. I. / 2, vol. 6 p. 333.

هوامش الفصل الثّاني:

---

(١) ينعكس ذلك في تناول تاريخ هذه المرحلة في الدّراسات المختلفة، أنظر أعلاه إبتداء من ص ٥٤؛ وأنظر مقالات دائرة معارف الإسلام المشار إليها سالفا: مقالات قريش، المطّلب، نوفل، ; الّتي كتبها في الأغلب منتغومري وات.

(٢) أنظر أعلاه ص ٥٦.

(٣) إبن هشام، السّيرة النبويّة، ج ١ ص١٠٦.

(٤) نفس المصدر، ج١ ص١٣١.

(٥) نفس المصدر، ج١ ص١٣١.

(٦) نفس المصدر، ج١ ص١٣٧.

(٧) نفس المصدر، ج١ ص١٣٩ ــ ١٤٠.

(٨) نفس المصدر، ج١ ص٢٦٨ ــ ٢٧٧.

(٩) نفس المصدر، ج٢ ص ٤ ــ ٧.

(١٠) نفس المصدر، ج١ ص١٣١.

(١١)نفس المصدر، ج١ ص١٣٨ ــ ١٣٩.

(١٢) نفس المصدر، ج١ ص ٢٦٨،٢٧٦ ــ٢٧٧.

(١٣) نفس المصدر، ج١ ص١٠٦.

(١٤) نفس المصدر، ج١ ص١٣١.

(١٥) نفس المصدر، ج١ ص١٣٧ ــ ١٣٨.

(١٦) نفس المصدر، ج١ ص١٣٩.

(١٧) ليس من العسير ملاحظة التّفاوت في مستوى الكمّ بين المادة المتّصلة بتاريخ بعيد وبين المادّة المتعلّقة بتاريخ قريب في مختلف المصادر. لا يتناقض هذا مع كنّا إنطلقنا منه في مقدّمة الباب الأوّل من هذه الدّراسة(ص ٥٠). رغم أنّ المصادر يستقطبها التّاريخ المكّي نلاحظ أنّه في الحقيقة لا يستقطبها كثيرا في مراحل قريبة من الدّعوة الإسلاميّة، ويوفّر بناء النّسب ما يشبه التّعويض عن أي تاريخ إجتماعي.

(١٨) الطّبري، تاريخ...، ج٢ ص ٢٥٢.

(١٩) نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٢ ــ٢٥٤.

(٢٠) نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٣.

(٢١) نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٣.

(٢٢) نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٤.

(٢٣) نفس المصدر، ج٢ ص٢٤٨ ــ٢٤٩،٢٥٢.

(٢٤) نفس المصدر، ج٢ ص ٢٥٤.

(٢٥) نفس المصدر، ج٢ ص٣٧٠ ، ٤٠٤، ٤١٣.

(٢٦) نفس المصدر، ج٢ ص ٢٤٧ ـ٢٤٨.

(٢٧) أنظر ص ٨٣.

(٢٨) أنظر أعلاه ص أو الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٤٨. الرّواية منبثّة في مصادر عديدة.

(٢٩) تـرد إشـارات في المصـادر لتنـازع علـى الفضـاء الرّعـوي بـين ثقيــف وقريــش في المرحلـة القبإسلاميّة القريبة.. Lecker (M.),"Thakif", in E. I./ 2 , vol. 10 p. 463.

(٣٠) أنظر ١١٩.

(٣١) الطّبريّ، نفس المصدر ج٢ ص ٢٤٧؛ إبن هشام، السّيرة...،ج ١ ص ١٣٨.

(٣٢) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص ٢٤٩.

(٣٣) إبن حبيب، المنمّق، ص ٤٤.

(٣٤) أنظر إبتداء من ص ٩٢.

(٣٥) إبن حبيب، المنمّق، ص ٨٣ ـ ٩٧.

(٣٦) يمكن إعتبار ضياع كتب المؤلّفين الّذين كانوا الأقــرب لتقـاليد الإخبـاريين في الرّوايـة دليـلا على هامشيّة علمهم في المراحل المتأخّرة من تاريخ الثّقافة العربيّـة الإسـلاميّة حـين سيطرت العلـوم الدّينيّة ومن أبرزها الحديث على بقيّة مجالات الفضول. ينسب إبن النّديم لإبن حبيب ٣٥ كتابا أو مؤلّفا، لم يصلنا منها إلاّ النّزر القليل. أنظر مقدمة خورشيد أحمد فاروق لكتاب المنمّق، ص ٩.
واصوا ت هامش عن ضياع قسم واسع من أدبيّات إبن حبيب .

(٣٧) البلاذري، أنساب الأشراف ج ١ ص ٥٧ ـ ٧٨ .

(٣٨) إبن حبيب، المنمّق، ص٦٣ ،٦٧ ـ ٦٨.

(٣٩) إبن حبيب، نفس المصدر، ص٨٠ ـ٨١ ،٢٦٦.

(٤٠) نفس المصدر، ص ١١٣ ـ١٢٣.

(٤١) يلملم، موضع على ليلتين مــن مكّـة يقـول المحقـق أنظـر يـاقوت، معجـم البلـدان، ج ٥ ص ٤٤١٠.

(٤٢) إبن حبيب، المنمّق، ص ص١١٧؛ المشلّل، جبل يهبط منه إلى قديد من ناحيــة البحـر ،أنظـر ياقوت، نفس المصدر، ج ٥ ص ١٣٦.(٤٣) إبن حبيب، المنمّق، ص ص١٢٠.

(٤٤) إبن حبيب، نفس المصدر، ص١٢٣.

(٤٥) أنظر أسفل هذا ص 327

(٤٦) سحّاب (فيكتور) إيلاف قريش، ص ٣١٠ وما يليها.

(٤٧) إبن حبيب،المنمّق، ص١٦٠ و١٨٥.

(٤٨) نفس المصدر، ص ١٦٠.

(٤٩) نفس المصدر، ص ١٦١ ـ١٦٢.

(٥٠) نفس المصدر، ص١٦٣.

(٥١) أبو البختري هو وهب بن وهب المدني القرشيّ، توفي ٢٠٠ هـ / ٨١٥ م "كان فقيها وعالما بالأنساب والأخبار، تولّى القضاء في خلافة الرّشيد ثمّ تولّى إمارة المدينة". أنظر خورشيد أحمد فاروق، مقدّمة التّحقيق لكتاب المنمّق لإبن حبيب، ص ٩.

(٥٢) سحّاب، نفس المرجع، ص٢١٠.

(٥٣) شعبان، صدر الإسلام والدّولة الأمويّة، ص ١٥.

(٥٤) إبن حبيب، المنمّق، ص ١٧٠ ـ١٧١ و ص ١٧٧.

(٥٥) نفس المصدر، ص١٧٢.

(٥٦) البلاذريّ، أنساب...، ج١ ص١٠٠ ـ١٠٢.

(٥٧) إبن حبيب، المصدر السّابق، ص١٦٨ ـ١٦٩.

(٥٨) يمكن لهذه المسألة أن تكون موضوعا لبحث مستقلّ. الشّخصيّات الكارزماتيّة في مكّة لا تتناولها الرّواية من زاوية أنّها شخصيّات تاريخيّة بقدر ما تتناولها بإعتبارها شخصيّات رمزيّة أو "خرافيّة". هذا هو الحال بالنّسبة للوليد بن المغيرة أو عيد الله بن جدعان وأبي سفيان من بعدهم.
نظرا لهذا لا يمكن إستثمار هذا الأدب من جانبه الإخباري دون تأطير وظيفته الرّوائيّة عن شخصيّات تحوّلت لشخصيّات رمزيّة للمرحلة الجاهليّة. أنظر منذر الصّكلي، خواطر حول صورة أهل الرّدّة اليمنيين في المصادر العربيّة الإسلاميّة، كرّاسات تونسيّة، عدد ١٦٤، ١٩٩٣.

(٥٩) البلاذري، نفس المصدر، ج١ ص ١٠٠١٠٠ ـ ١٠٣.

(٦٠) تزمين الوقائع يمثّل مشكلة تاريخيّة حقيقيّة تتطلّب فحصا مستقلاّ.

(٦١) البلاذريّ، نفس المصدر، ج١ ص ١٠١.

(٦٢) نفس المصدر ج١ ص ١٠٣.

(٦٣) إبن سعد، الطّبقات...، ج ص ١٢٦.

(٦٤) إبن هشام، السّيرة...، ج ١ ص ١٨٦.

(٦٥) نفس المصدر، ج ١ ص ١٨٦.

(٦٦) أنظر أعلاه ص ٣٣٢.

(٦٧) اليعقوبي، التّاريخ، ج٢ ص ١٥٠.

(٦٨) إبن سعد، المصدر السّابق ، ج ١ ص ١٢٦.

هوامش الفصل الثّالث:

---

(١) أنظر أعلاه ص ٣٠٨ وما يليها.

(٢) أمّ خارجة، وأمثلة أخرى على نساء تزوّجن كثيران وولدن كثيرا، أنظر مثلا، إبن حبيب، المحبّر، فصل "أسماء من تزوّج ثلاثة أزواج فصاعدا من النّساء"، ص ٤٤٥، وفصل "المنجبات من النّساء"، ص ٤٥٥.

(٣) مصعب الزّبيريّ، نسب قريش، ص ٩٢.

(٤) إبن الكلبي، جمهرة النّسب، ص ٦٠.

(٥) إبن قدامة، التّبيين...، ص٢٣٠.

(٦) إبن حزم، جمهرة...، ص ٧٢.

(٧) أنظر ص ٣٠٤.

(٨) أنظر ص ٢٥٢ وما يليها.

(٩) أنظر مقدمة الباب الثّاني.

(١٠) عن قيس بن مخرمة، أنظر مثلا، إبن حجر، تهذيب التهذيب، ج٨ ص ٣٦٠. عن المسورّ بم مخرمة، أنظر، نفس المصدر، ج ١٠ ص ١٣٧.

(١١) إبن هشام، السّيرة... ١٥٩/١؛ السّهيلي، الرّوض الأنف ١٤٣/٢؛ الطّبري، تاريخ... ١٥٥/٢.، إبن قدامة المقدسيّ، التّبين...، ص ٢٣٥ ؛ إبن حجر، الإصابة، ترجمة رقم ٧٢٢٩. ترد في مخطوط نسب قريش(ص ٧٥ من النّص المنشور لنسب قريش) الّذي إعتمده ليفي بروفنسال

إشارة لجمال بنت قيس، تزوّجت الحسن بن محمّد بن عيّ بن أبي طالب. يجد ليفي بروفنسال بياضا بعد إسم قيس ويملؤه بـ "بن مخرمة".

نستبعد من ناحيتنا أن تكون بنت تحدر من قيس بن مخرمة عاشت حتّى زمن عمر بن عبد العزيز. ونتيجة لذلك نستحسن الإبقاء عل الفراغناو القيام ببحث في الغرض.

(١٢) إبن دريد، الإشتقاق، ص ٨٤؛ إبن قتيبة، المعارف، ص ٧١؛ كذلك إبن حزم، جمهرة... ص ٧٢.

(١٣) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٩٥؛ إبن حجر، الإصابة، ترجمة ١٤٨٩؛ إبن قدامة، التّبين...، ص ٢٢٣.

(١٤) إبن حبيب، المنمق، ص٤٠٣؛ يقول إبن حبيب أنّ مسافع بن عبد مناف بن عمير بن أهيب الجمحي، هو أخ من الأمومة لقيس. في حين يقول مصعب أنّ أم قيس هي أسماء بنت عبد الله من عنزة.

(١٥) أنظر ص ٣١٢.

(١٦) مصعب الزّبيري، نفس المصدر، ص ٩٢.

(١٧) إبن سعد، الطّبقات...، ج٨ ص ٣١٧ و ٣١٨.

(١٨) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٩٢.

(١٩) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٩٣.

(٢٠) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٩٢.

(٢١) إبن حزم، جمهرة...، من ص ٣٥٦ ـ٣٥٧ ؛ البلاذريّ، أنساب...، يتحدث البلاذريّ عن دور عناصر من بني بياضة في مرحلة الدّعوة الإسلاميّة منهم خالد بن قيس من بني بياضة ضمن أسماء السّبعين(ص ٢٤٥)، وأبو هند حجّام الرسول (ص٤٨٥)، و زياد بن لبيد البياضي من الأنصار تولّى حضرموت(ص ٥٢٩).

(٢٢) بنو عبد الأشهل، إبن حزم، جمهرة...، ص ٣٣٩، ٤٧١.

(٢٣) إبن هشام، نفس المصدر، ج١ ص ١٥٩.

(٢٤) نفس المصدر، ج٢ ص ٣٥١.

(٢٥) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٢ ص ١٥٥.

(٢٦) إبن هشام، نفس المصدر، ج٢ ص٣٥١.

(٢٧) يسند الطّبري بعض الأخبار المتعلّة بالحديبيّة وفتح مكّة للمسور بن مخرمة، لكن يتعلّق الأمر بالمسور بن مخرمة الزّهري ولا علاقة له بأبناء مخرمة بن المطّلب. أنظر الطّبري، التّاريخ، ٢/ ٦٢٠ و٦٢٥ و ٣/ ٤٣.

(٢٨) الواقديّ، المغازي...، ص ٦٩٤،٦٩٥.

(٢٩) نفس المصدر، ص ١١٠١،١١١٦.

(٣٠) الرّواية منبثّة في مصادر كثيرة، ولعلّ أصلها الواقديّ، أنظر، نفس المصدر، ص ٤٢.

(٣١) إبن حبيب، المنمّق، ص ٤٠٢.

(٣٢) نفس المصدر، ص ٣٣٨.

(٣٣) إبن قتيبة، المعارف، ص ٣٤٢.

(٣٤) نفس المصدر، ص٥٧٥.

(٣٥)إبن حجر، الإصابة...،ترجمة ٧٢٢٩ ، ج٨، ص ٣٦٠.

(٣٦) نفس المصدر، ترجمة رقم ٧٠٤٦.

(٣٧) نفس المصدر، ترجمة رقم ٤٠٨٨.

(٣٨) إبن قدامة، التّبيين...،ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٣٩) الطّبريّ، تاريخ...، ج٢ ص٢٧٤.

(٤٠) ترد عدّة إشارات في المصادر لفضل بني المطّلب في مساندة الدّعوة الإسلاميّة.أنظر إبن هشام، السّيرة...، ج١ ص ٣٥٠– ٣٥١، و ٣٥٤.

(٤١) ترد عدّة إشارات في تفضيل بني المطّلب عن سائر قريش.

(٤٢)أنظر ص ٣٦٩.

(٤٣) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٣٤٧.

(٤٤) إبن الكلبيّ، جمهرة... ،ص ٢٧و١٠٥.

(٤٥)إبن حبيب، المنمّق ص ٩٥؛ إبن حزم، نفس المصدر، ص ١٥٠.

(٤٦) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٣٤٧، لكن تغيب أي إشارة لهذه الشّخصيّات من أدب إبن حبيب وإبن حزم وإبن الكلبيّ.

(٤٧) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٣٤٧.

(٤٨) إبن الكلبيّ، نفس المصدر، ص ١٠٥.

(٤٩) إبن حزم، نفس المصدر، ص ١٥٠.

(٥٠) إبن حبيب، المنمّق، ص٩١ و٣٦٤ ؛ المحبّر ص١٧٣؛ البلاذري، أنساب... ج١ ص ٧٣.

(٥١) إبن حبيب، المنمّق ص ٣٦٨؛ المحبّر، ص ١٣٣.

(٥٢) مصعب الزّبيري، نفس المصدر، ص ٣٤٦.

(٥٣) الجاحظ، البيان والتّبيين، ج ١ ص ٢٩٠ و٣٠٤.

(٥٤) نفس المصدر، ١/ ٣٠٤.

(٥٥) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ٣٤٧ و ٣٦٤ ؛ إبن قتيبة، المعارف، ص ١٧٩ و٢٤٥.

(٥٦) إبن حبيب، المنمّق ص ٤٠٠؛ المحبّر ٣٠٦

(٥٧) إبن الكلبي، جمهرة... ص ٤٧١؛ إبن قتيبة، المعارف، ص٧٩؛ إبن دريد، الإشتقاق، ص٢٦٦، يقول عمرو بن قيس هو عدوان.

(٥٨) إبن قتيبة،المعارف، ص٨٠.

(٥٩) إبن حبيب، المنمّق، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٦٠) إبن قتيبة، نفس المصدر، ص٨٠.

(٦١) إبن حبيب، نفس المصدر ، ص ١٧٥ ،١٧٨.

(٦٢) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٣٤٧؛ إبن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطّاب، ص ١٧.

(٦٣) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٣٤٧.

(٦٤) نفس المصدر، ص ٣٤٧؛ إبن قتيبة، نفس المصدر، ص ١١٣، ٢٤٥ ،١٧٩ .

(٦٥) الطّبري، نفس المصدر، ج٤ ص ٢١٩؛ إبن سعد، الطّبقات... ج ٣/ ص ٣٨٦، ٣٩٠ ،٣٩١ ؛ إبن حبيب، المنمّق، ٢٥٩؛ إبن حبيب، المحبّر، ص٧٣ ؛ البلاذريّ، أنساب...، ص ٢١٨ـ ٢١٩، ٢٢٨

(٦٦) إبن حبيب، المنمّق، ص ٣٣٢ و ٥٩ . هناك ما يشير لعدد كبير من الأحلاف لبني الخطّاب.

(٦٧) إبن حجر، الإصابة...، ترجمة ٢٦٨٥.

(٦٨) إبن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطّاب. يخلو من إثارة صلات النّسب لعمر. والحقيقة أن الملاحظة تنطبق على التأليف التّاريخي بشكل عام. سيرة كبار الصّحابة مبتورة لحدّ كبير من إمتدادات النّسب الّتي فيها ما يتناقض مع البلاغات العامّة وخاصّة ذلك البلاغ الّذي يوطّن البداية في مكّة، ولا يثير ما هو خارجها إلاّ إبتداء من الهجرة.

(٦٩) أنظر إبن الجوزي، نفس المصدر، فصل هجرة عمر.

(٧٠) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٣٤٨؛ إبن حزم، نفس المصدر، ص ١٥٢ ـــ ١٦١ ؛ إبن سعد، الطّبقات...، ٣ /٣٦٥ ـ ٣٦٦ .

(٧١) إبن سعد، نفس المصدر، ج ٨ ص ٣٤٥، و ج ٣ ص ٢٦٦؛ وأنظر ما يتعلّق ببنات عبد عمرو بن صيفي ص ٤٢٦.

(٧٢) أنظر أسفل هذا ص ٣٦١.

(٧٣) ولد عمر بعد الفجار بأربع سنين، إبن الجوزي، تاريخ عمر...، ص ١٦.

(٧٤) يمكن التّوسع أكثر في هذه النّقطة بتناول زواج بناة عمر. يقول مصعب، نفس المصدر، ص ٣٥٦، أنّ زينب بنت عمر ـــ تزوّجت عبد الرحمان بن معمر بن عبد الله بن أبيّ بن سلول.

(٧٥) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص٣٦٣.

(٧٦) إبن حزم، نفس المصدر، ص ١٥١.

(٧٧) إبن سعد، نفس المصدر، ج ٣ ص ٣٧٧.

(٧٨) إبن حبيب، المحبّر ص ٤٠٣، إبن سعد، طبقات...،ج٣ ص ٣٧٧. ترد في إبن سعد (ج٣ ص ٤٨١) إشارة لـ ـــ جميلة بنت أبي عامر على أنّها أمّ عبد الله بن سعد بن خيثمة. يكتب إبن سعد (كذلك إبن سعد، نفس المصدر، ج ٤ ص ٣٨٢، يكتب إبن سعد جميلة بنت أبي عامر الراهب).

(٧٩) أنظر ص ٤١٥.

(٨٠) إبن سعد، نفس المصدر، ج ٨ ص ٣٤٥.

(٨١) نفس المصدر، ج ٣ ص ٤٥٧.

(٨٢) إبن حجر، تهذيب التّهذيب، ج٣ ص ٣٥٥.

(٨٣) أنظر أسفله، ص ٣٦٣.

(٨٤) إبن حجر، الإصابة، ترجمة ٢٩١٧، ج ٢ ص ٣١.

(٨٥) مصعب الزّبيري، نفس المصدر، ص٣٤٧ ؛ إبن قتيبة، المعارف، ص١١٣.

(٨٦) إبن سعد، نفس المصدر، ج ٣ ص ٣٧٩.

(٨٧) نفس المصدر، ص ٣٦٤.

(٨٨) إبن حبيب، المنمّق، ص ٣٤٨. ترد إشارة لها في المحبّر (ص٤٠٢) تقول أنّ أخو سعيد لأمّه هو عمارة بن حزم الأنصاري.

(٨٩) أنظر بشكل خاص إبن حزم، نفس المصدر، ٢٣٥ و٤٦٧ ؛ إبن دريد، الإشتقاق، ٤٦٧.

(٩٠) إبن حزم، جمهرة...، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٩١) إبن الكلبيّ، نسب معدّ...، ج٢ ص ١١٦.

(٩٢) إبن حزم، جمهرة...، ص ١٢.

(٩٣) أنظر الفصل الثّالث من الباب الثّاني قيلة...، إبتداء من ص ٢١٣.

(٩٤) إبن سعد، نفس المصدر، ج٨ ص٢٦٥؛ مصعب الزّبيريّ،نفس المصدر، ص ٣٦٦

(٩٥) إبن حجر، الإصابة... ، تراجم النّساء، ج ٨ ترجمة رقم ٦٩٢؛ إبن قتيبة، كتاب المعارف، ص ٢٨٣.

(٩٦) إبن حبيب، المنمّق، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ و ٣٢٤.

(٩٧) نفس المصدر، ص ٢٦٤.

(٩٨) الهمداني، الإكليل، ج٢ ص ٢٢٤.

(٩٩) البلاذريّ، أنساب...، ج١ ص ٨٧.

(١٠٠) إبن قتيبة، المعارف، ص٢٨٣.

(١٠١) إبن حجر، الإصابة...، ترجمة أبي قيس بن الأسلت ج٧ ص١٥٨، عدد ٩٣٥ إبن سعد، نفس المصدر، ج٤ ص ٣٨٣.

(١٠٢) لسعيد بن زيد ترجمة في إبن حجر، الإصابة، ترجمة ٣٢٥٤؛ وإبن عبد البرّ، الإستيعاب... ص ٩٨٣؛ وإبن سعد، طبقات... ج٣ ص ٣٧٦، البخاري، التّاريخ الكبير، ترجمة سعيد ج ٣ ص ٤٥٢.

(١٠٣) إبن هشام، السّيرة النبويّة، أنّه من أوّل المسلمين ص ٢٥٢ ، وذكر لما كان من دور لفاطمة زوجة سعيد بن زيد في إسلام عمر، ص ٣٤٣، في تاريخ الطّبريّ يبدأ الإخبار بإخبار أيضا عن سعيد بالمرحلة الإسلاميّة.

(١٠٤) في كتب التّراجم المذكورة أعلاه (هامش ١٠٢)، يتّجه الإهتمام بشكل سريع لتاريخ إسلامه والصّلة مع الرّسول إلخ...ما يرد في المصادر الأخرى مثل المنمّق لإبن حبيب (ص ٣٠٥، ٣٤٨، ٤١٨) ليس له قيمة كبيرة في سياقنا الحالي؛ ترد بعض الإشارات في المحبّر بعض الإشارات عن المآخاة إلخ ...، أي عن المرحلة الإسلاميّة. يشير البلاذريّ دور سعيد في المراحل الأولى من الدّعوة. يقول سعد بن أبي وقاص أنه خرج معه لشعب أبي دبّ (أنساب الأشراف، ج ١ ص ١١٦)، وأنّه كان في المراحل الأولى يدعو سرّا (ص ١١٦)، إلى أن يصل للحديث عن المآخاة (ص ٢٧٠). في النّهاية لا حديث عن الصّلات التّصاهريّة ولا حديث عن سيرته في المرحلة القبإسلاميّة.

(١٠٥) مصعب، نفس المصدر، ص ٣٦٦ ؛ إبن الكلبيّ ، جمهرة النّسب، ص ١٠٦.

(١٠٦) إبن سعد، الطّبقات... ج٣ ص ص ٣٧٦.

(١٠٧) إبن حجر، الإصابة...، ترجمة رقم ١١٧٣ (قسم النّساء، الكنى)

(١٠٨) المصادر الّتي شملها التّحقيق هي: إبن سعد، الطّبقات؛ إبن عبد البرّ، الإستيعاب في معرفة الأصحاب؛ البخاريّ، التّاريخ الكبير؛ إبن حجر، الإصابة؛ إبن حجر، تهذيب التّهذيب، المزّي، الكمال في معرفة أسماء الرّجال.

(١٠٩) عن هذا النّسيج البشري في المستوى التّاريخي أنظر بيغولوفسكيا، العرب على حدود بيزنطة وفارس، ص ٦٠ وما يليها.

Donner (F M.G), The early Islamic conquests, pp 102-109.
Shahid (I.), Ghssan, in E. I. /2, vol ٤ , p. 1045

(١١٠) حاولنا أن نتابع سيرة أبناء سعيد، ورغم أنّ التّقصّي غير مكتمل لأنّه لا يعتمد إلاّ على فهارس، أثار إنتباهنا ضعف حضورهم في كتب التّراجم. لا نبني على هذه الملاحظة أي إستنتاج، ونورد فقط ما يثبت هذا الفراغ.

عبد الرحمان الأصغر، وعمر الأصغر، أمّ الحسن، أم موسى، يغيب ذكرهم من إبن حجر،(الإصابة...)؛ و من إبن سعد، (الطّبقات...)؛ ومن إبن عبد البرّ، (الإستيعاب...). لا ترد إلاّ إشارة واحدة لعمر بن سعيد في الإصابة (٦/ ٦١ -٦٤)

(١١١) إبن عبد البرّ، الإستيعاب، ترجمة ٣٤٦ ص ٢٦٤.

(١١٢) إبن الكلبي، جمهرة...، ص ٦٣٢ ؛ إبن حزم، جمهرة...، ص ٣٣٧.

(١١٣) ترد إشارة لها في إبن حبيب، المنمّق، ص ٣٠٢، يقول الأنصاريّة؛ غير أنّه لا ترد ترجمة لجليسة في إصابة إبن حجر وفي طبقات إبن سعد. لا ترد إلاّ إشارة عامّة إلى أنّها أم ولد سعيد.

(١١٤) لا ترد ترجمة لزيد بن سعيد في الإصابة، و في طبقات إبن سعد، وفي الإستيعاب لإبن عبد البرّ.

لا ترد ترجمة لعبد الله الأكبر ولعاتكة بنت سعيد في الإصابة وفي الإستيعاب، و في تهذيب التهذيب.

الأمر مختلف عن عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل، الّتي ترد الكثير من الإشارات لها ترجمة في الإصابة...(النّساء) رقم ٦٩٢ ، وفي إبن سعد، الطّبقات...، ج ٨ص ٢٦٥، و ج ٣ ص ٣٠٨ و ٢٦٦ و ١١٢ حيث هناك إشارات تتعلّق بحياتها مع عمر بن الخطّاب ومختلف زواجاتها من شخصيّات شهيرة. كذلك في الطّبقات (ج ٢ ص ٣٣٢)حيث ينسب لها شعر في رثاء الرّسول. أنظر أيضا المحبّر ص ٤٣٧.

(١١٥) أنظر ص١١٩.

(١١٦) إبن الكلبي، جمهرة... ص ١١٥ ، إبن حزم، جمهرة...، ص ١٧٨.

(١١٧) إبن حجر، الإصابة، حزمة، ترجمة رقم ٢٩٠ ، ج ٨ ص ٥١ ،وأنظر أيضا إبن قدامة، التّبيين... ، ص ٥٠٣.

(١١٨)إبن قدامة، التّبيين ...، ص ٥٠٣؛ يرد في إبن حزم، جمهرة... ص ١٧٨، أنّ أسامة بن زيد تزوّج فاطمة بنت قيس أخت الضّحّاك.

(١١٩) إبن قدامة، نفس المصدر، ص٥٠٠ ، و أيضا إبن هشام، السّيرة...، ج٢ ص ٦٠٨، إبن قتيبة، المعارف، ص ٦٧.

(١٢٠) إبن قدامة، نفس المصدر، ص ٥٠١ ـ ٥٠٣ ؛ وأنظر أيضا عدّة إشارات في المصادر لبني الضّحاك بن قيس ووالده قيس والظّروف الّتي فيها تزوّج أسامة بن زيد أخت الضحّاك.

لا يرى كثيرا من أبناء قيس بشكل خاص من كانت له أدوار كبيرة في المراحل الأولى من الدّعوة.(ص ٥٠٣) .إبن سعد لا يسوق أسماء الكثير من الصّحابة من بني محارب بن فهر(الطّبقات ١: ٧١ و٧٤ ؛ ٣: ٤١٨ و٦٢٣ ؛ ٦: ٦١.

(١٢١) لا ترد له ترجمة لمحمّد بن سعيد في الإصابة، بإستثناء إشارة (ج ٥ ص ٧٩،) يروي عن عبد الرّحمان بن الحكم خبرا عن حياة بديل بن ورقاء الخزاعي. لا ترد له ترجمة كذلك في طبقات إبن سعد بإستثناء إشارة له كراو (ج ٧ ص ٤٨١) عن تاريخ وفاة زيد بن أبي أنيسة. تغيب ترجمة له من الإستيعاب.

لا ترد تراجم لإبراهيم الأصغر أو لابراهيم بن سعيد ، ولا ترد ترجمة لعبد ا لله الأصغر أو عبد ا لله بن سعيد، ولا ترد ترجمة للأسود بن سعيد في طبقات إبن سعد أو في الإستيعاب.

بنات سعيد أيضا غائبات فيما يبدو من دائرة التّراجم، ولا ترد إلاّ في إبن سعد (طبقات ج٥ ص ١٧٢) إشارة لأمّ حبيب بنت سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل تزوّجت عبد الرّحمان بن حويطب (من بني عامر بن لؤي) ، وله منها محمد وعاتكة.

(١٢٢) إبن حجر، الإصابة...، الكنى ج ٨/٧ رقم ١١٢٨ ؛ لكنّها لا ترد في الإستيعاب ولا في طبقات إبن سعد. ترد فقط إشارة في إبن سعد(الطّبقات ج٣ ص ٣٨٢) لأم الأسود كإحدى زوجات سعيد بن زيد.

(١٢٣) غائبون فيما يبدو من دائرة التّراجم: عمرو الأصغر، الأسود ، عمرو بن سعيد بن زيد، لا يذكرهم إبن سعد. السّبر السّريع المجرى على النّواة الوسطى لكتب التّراجم (إبن سعد، إبن حجر، إبن عبد البرّ) في شأن كلّ الأسماء الواردة في سلالة سعيد بن زيد يفضي دائما لشكل من الفراغ، ويعمّق الملاحظة السّابقة. يتبلور تساؤل ذو بعدين: أين جرت حياة هذه العناصر؟ و أيّ وسط إجتماعي كان الأقرب لدائرة العلم الإسلامي؟

(١٢٤) إبن الكلبيّ، نسب معدّ...، ج ٢ ص ٣٢٩ ، و ٣٣٨ سطر ١٩

(١٢٥) أم بشير بنت مسعود الأنصاريّة. إبن حجر، الإصابة...، الكنى ١٠٣٦؛ إبن حزم، جمهرة...، ص ٣٦٢.

[١٢٦ إلى ١٢٨ ، فراغ لا معنى له.]

(١٢٩) أنظر ص ٢٢٦.

(١٣٠) إبن حبيب، المحبّر، ص ١٧٠؛ المنمّق، ص ٢٨٥ و ٤٢١.

(١٣١) إبن حبيب، المنمق، ص ٣٣١ و ٤٢١؛ المحبّر، ص ١٦٥ و١٧٠.

(١٣٢) مصعب الزّبيريّ، نسب...، ص ٩٦.

(١٣٣) إبن حجر، الإصابة، ترجمة رقم ٥٢٦١.

(١٣٤) نفس المصدر، قسم النّساء، ترجمة رقم ٧١٢.

(١٣٥) نفس المصدر، ترجمة عبيد، رقم ٥٣٣٨.

(١٣٦)أنظر ما يتعلّق بالأرقم بن نضلة، أعلاه ص١٩٩.

(١٣٧) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٩٦.

(١٣٨) نفس المصدر، ص ٩٦.

(١٣٩) تتفق الرّوايات الواردة في سيرة إبن هشام، وفي تاريخ اليعقوبيّ، وفي طبقات إبن سعد، وفي نسب قريش لمصعب، على أنّ ضعيفة بنت هاشم تنحدر بالأمومة من واقدة بنت أبي عديّ. البلاذريّ وحده يشير لها بإسم صفيّة، وليس للأمر قيمة كبيرة لأنّ الأمر يتعلّق بنفس الشّخصيّة وقد يكون الخطأ نتج على مجرّد تصحيف.

(١٤٠) مصعب، نفس المصدر، ص ٢٦١ و ٢٦٢ .

(١٤١) نفس المعلومة في إبن دريد، الإشتقاق، ص ١٥٣.

(١٤٢) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص ٧٥.

(١٤٣) إبن حزم، جمهرة...، ص ١٢٨.

(١٤٤)إبن حبيب، المنمّق، ص ٤٨؛ البلاذري، أنساب...ص ٨٧.

(١٤٥) بالنّسبة لعبد العزّى بن رياح، أنظر أعلاه إبتداء من ص ٣٥٠. كنّا لاحظنا الفراغ الكبير في الإخبار عن عبد مناف بن زهرة، إذ لا ترد أي إشارة في أدب إبن الكلبيّ (الجمهرة... ونسب معد...) وإبن حبيب (المنمّق والمحبّر)، ومن مصعب أو من كتاب الأغاني. لا يرد إلاّ الرّبط النّسبيّ العام بقريش. هناك فقط إشارة في المنمّق تشير لمسألة حلف عبد العزّى بن رياح مع عذرة.

(١٤٦) إبن دريد، الإشتقاق، ص ٩٦.

(١٤٧) إبن هشام، السّيرة...، حيث ترد عدّة إشارات فاقدة في الحقيقة لأيّة قيمة تاريخيّة إذ تتعلق بإشارات للنّسب ص ١٥٠، ١٤٧، ١٢٩، ١١٧، ١٠٥.

(١٤٨) الطّبريّ، تاريخ...، ج ٢ ص ٢٥٤.

(١٤٩) إبن حبيب، المحبّر، ١٢٩.

(١٥٠) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٢٦٥. يرد شيء من الإضطراب في رواية وصلتنا بواسطة البلاذريّ، عن أبي مسعود الكوفي، (البلاذري،أنساب ج ١ ص ٥٣٤)، يقول، أمّ عبد مناف بن زهرة، هيّ هند بنت أبي قيلة، وهو جزء بن غالب الخزاعي.

(١٥١)إبن حبيب، المنمق، ٢٤٦.

(١٥٢) أنظر حصيلة كلّ فصل من فصول الباب الثّاني.

(١٥٣) إبن حبيب، المحبّر، ص ١٧٧ وص ٤٨٥؛ المنمّق، ص٨٧ و ص ٣٦٧ ؛ البلاذريّ، أنساب... ، ج١ ص ٧١.

(١٥٤) إبن الكلبيّ، نسب معدّ... ج١ ص ١٣٦.(نسب السّكون). والرّواية متداولة في المصادر.

(١٥٥) مصعب، نفس المصدر، ص ٢٦١.

(١٥٦) إبن حبيب، المحبّر، ص١٧٧، المنمّق، ص٣٦٧.

(١٥٧) إبن الكلبيّ، جمهرة...، إبن حزم، جمهرة... وإبن حبيب، المنمّق والمحبّر، فهارس الأعلام. عن النّزاع بين وهب وبين أميّة بن عبد شمس، أنظر، المنمّق ص ٢٢٦

(١٥٨) إبن حزم، جمهرة... ص ١٢٩.

(١٥٩) البلاذري، أنساب...، ج ١ ص ٧٩.

(١٦٠) مصعب، نفس المصدر، ص ٢٦٢؛ إبن قدامة، التّبيين...، ص ١٧٤ ؛ إبن عبد البرّ، الإستيعاب... ، ترجمة ٢٣٤٩.

(١٦١) أنظر ص ٢٥٢.

(١٦٢) أنظر ص٢٥٤.

(١٦٣) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ١٧ و ٢٠٦.

(١٦٤) تتناول كتب النّسب بكثافة كبيرة نسب بني عبد العزّى مما يجعل من المستحيل إستيفاؤه في السّياق الحالي. أنظر مثلا مصعب، نفس المصدر، ص ٢١١. يشير إبن حبيب لصلة تصاهريّة لـ حبيب بن أسد في يثرب، (المنمّق، ص ٤٠٣.)

(١٦٥) نظر ص ٢٦٢.

(١٦٦) تتناول كتب النّسب بكثافة كبيرة نسب خزاعة مما يجعل من المستحيل، تناول أدوار كلّ العناصر الخزاعيّة وإستيفاء كلّ تواصلات النّسب مع بني هاشم. تناولنا جانبا من سيرة العناصر الخزاعيّة في محيط موضوع الصّلة التّصاهريّة لهاشم وحلف عبد المطّلب (أي بنو هاشم) مع خزاعة، إبتداء من ٢٠٤. يرد ما يؤكّد الوجود التّاريخي للأحجم بن دندنة، أنظر مثلا إبن دريد، الإشتقاق، ص ٤٧٥.

هوامش الفصل الرّابع:

---

(١) الزّبير بن بكّار، جمهرة نسب قريش، ج١ ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) أنظر ص ٢٢٤.

(٣) Crone (P.), "The first-century consept of Higra", in ARABICA,XLI, 1994, p.352.

(٤) إبن هشام، السّيرة النبويّة، ج١ ص ٤١٩.

(٥) نفس المصدر، ج١ ص ٤٩٥.

(٦) أنظر ما يسند لأبي طالب من خدمة للإسلام قبل الهجرة، إبن هشام، نفس المصدر، ج١ ص ص ٣٣٣ و ص ٣٥٢.

(٧) أشرنا سالفا إلى أنّ أدب المنافرات قد لا يمثّل أكثر من قصص تمّ تداوله في مراحل متأخّرة ليمثّل تاريخا للعلاقة بين الفروع القرشيّة. رغم هذا يبقى من الدّال أن يضع هذا القصص الحكماء غالبا في شمال الحجاز أو على طريق الشّام، أنظر مثلا، إبن حبيب، المنمّق، منافرة عبد المطّلب وثقيف، ص ٩٤.

لفتنا الإنتباه في مقدّمة هذه الدّراسة إلى وجود إتّجاه كامل في البحث التّاريخيّ يصرّ للنّظر للمرحلة القبإسلاميّة من منظور ديني. يبدو لنا هذا الإتّجاه مغاليا في مستويين: في مستوى ما يسنده

من أهمّيّة للعامل الدّيني في النّظر للمجتمعات العربيّة قبل الإسلام على حساب عوامل أخرى وإلى حدّ يوحي بأنّ يثرب لم تكن إلاّ قرية يهوديّة في الجاهليّة. النّسيج الخلفي لا يمكن أن يكون إلاّ تلك الفكرة اللاّهوتيّة المسيحيّة التّقليديّة والقائلة بأسبقيّة الدّيانات على بعضها وبأنّ الإسلام لم يكن أكثر من "نقل" عن المسيحيّة.

المستوى الثّاني للخطأ هو غياب السّعي "الجدّي" لمعرفة حدود الصّورة التّاريخيّة لهذه الجماعات الّتي تقدّمها الرّواية على أنّها جماعات يهوديّة. هناك دون شكّ مبالغة تسوقها المصادر لتدعم بها البيان عن المرحلة النّضاليّة للإسلام. لكن لا نفهم لماذا تزول الشّكوك في الرّواية العربيّة عندما تتحدّث عن حال اليهود.

سبق لمونتقومري وات أن لاحظ إستحالة أي فرز عرقي بين سكّان يثرب على أساس ديني، وهذا ما يؤكّده أدب النّسب. لماذا لا ينظر لهذه الجماعات على أنّها عربيّة؟ وإذا كانت المعتقدات تمثّل تعبيرات قويّة، لماذا تفكّكت بتلك السّرعة؟

(٧ مكرر) De Premare (A. L.) , Les Fondations de L'Islam, p.16

(٨) مصعب الزّبيريّ، نسب...، ص ٩١ ؛ إبن حزم، جمهرة...، ص ١٤.

(٩) إبن هشام، السّيرة...، ج٢ ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(١٠) نفس المصدر، ، ج١ ص ٤١٠ ـ ٤١١.

(١١) الطّبريّ، تاريخ...، ج٣ ص ٤٨.

(١٢) الطّبريّ، تاريخ... ،ج ٣ ص ٥٩ ـ ٦٠.

(١٣) البلاذريّ، نفس المصدر،ج١ ص ٣٥٤.

(١٤) نفس المصدر،ج١ ص ٣٥٧.

(١٥) نفس المصدر، ج١ ص ٢٩٠.

(١٦) البلاذريّ، نفس المصدر، ج١ ص٣٦١.

(١٧)البلاذري، أنساب... ج١ ص ٣٥٧.

(١٨) اليعقوبيّ، التّاريخ، ج٢ ص٨٥.

(١٩) البلاذريّ، نفس المصدر، ج١ ص ٣٥٤.

(٢٠) الواقديّ، المغازي، ص٣٩.

(٢١) نفس المصدر، ص٤٣ .

(٢٢) نفس المصدر، ص٨٢٥.

(٢٣) نفس المصدر،ص٨٦٠.

(٢٤) نفس المصدر، ص٨٦٠.

(٢٥)أنظر نسبه كاملا في إبن حزم، جمهرة...، ص١٤٤ ؛

(٢٦) الواقديّ، نفس المصدر، ص٧٩٨.

(٢٧) إبن سعد، الطّبقات...، ج٢ ص ١٣٤.

(٢٨) نفس المصدر،ج٢ ص ١٣٦.

(٢٩) أنظر أعلاه ص٣٩٣.

(٣٠) أنظر ص٣٩٩.

(٣١) إبن حجر، الإصابة، ترجمة رقم ١٥٣٣. ج١ ص ٣١٤.

(٣٢) نفس المصدر، ترجمة رقم ٥١٥. ج ٨ ص ١٠٣.

(٣٣) نفس المصدر، ترجمة رقم ١٢٧٧. ج٨ ص ٢٣٧.

(٣٤)إبن هشام، السّيرة...، ج١ ص ٥٨٤.

(٣٥) نفس المصدر، ج١ ص ٥٨٥.

(٣٦) نفس المصدر،ج١ ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦.

(٣٧) نفس المصدر، ج١ ص ٥٨٦.

(٣٨) نفس المصدر، ج٢ ص ٦٧.

(٣٩) إبن إسحاق، سيرة إبن إسحاق المسمّاة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي،تحقيق محمّد حميد الله، قونية(تركيا)،١٩٨١.

(٤٠) عبد العزيز الدّوري، بحث في نشأة علم التّاريخ عند العرب، ص ٢٩.

Jones (J. M. B.)," Ibn Ishak", in E. I. / 2, vol.3 p.834..

Watt (M.), "Ibn Hisham", in E. I. /2, vol. 3 p. 824.

(٤١) Gilliot (C.), "Imaginaire social et Magazi: le "succés décisif" de la Mecque, in Journal asiatique, No 275, 1987

(٤٢) أنظر أسفل هذا إبتداء من ص ٤٠٤.

(٤٣) أنظر مقدّمة المصادر ص ٣٦. ترد إشارة في البلاذري، إلى أنّ معاوية منع القصّاص في المدينة من مواصلة شغلهم التّقليدي في رواية الوقائع المتعلّقة بالإسلام الأول. من المثير للإهتمام وللدهشة أن تعي السّلطة السياسية في هذه المرحلة المبكّرة الأبعاد السياسيّة للخبر التاريخي.

(٤٤) Hamidullah (M.) , "Psychologie des Ennemis du Prophète", in Revue des études islamiques, XXXII/ 1964.

(٤٥) الطّبريّ، تاريخ... ج٢ ص ٥١١.

(٤٦) إبن هشام، السّيرة... ، ج٢ ص ٦٧.

(٤٧) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٣ ص ١٤٠.

(٤٨) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٣ ص ١٤٠.

(٤٩) أنظر أسفل هذا

(٥٠) البلاذري، أنساب... ج ٢ص٢٨٢.

– "فتخاصم في ميراثه. كنانة بن عبد ياليل الثقفي،(وكان ممن حسد رسول الله صلى الله عليه وسلم فشخص الى الشّام)، وعلقمة بن علاثة، وكان بالشّام أيضا وكان مسلما، ويقال:بل كان مشركا ثم أنّه أسلم حين قدم، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبايعه.

– وقال **الواقدي**:هرب أبو عامر الى مكة، فكان يقاتل مع المشركين. فلما فتحت مكة، هرب الى الطائف. فلمّا أسلموا، هرب إلى الشأم. فدفع ميراثه الى كنانة ابن عبد ياليل الثقفي،وكان ممن هرب أيضا. (البلاذري أنساب الأشراف ١،٢٨٢)]

كما تتناول رواية أخرى من أدب إبن الكلبيّ تتعلّق بمسألة ميراثه،" حدّثني **عبّاس بن هشام،عن أبيه**،عن جدّه "أنه حكم بميراث ابي عامر لكنانة بن عبد ياليل لأنه من أهل المدر.وحرمه علقمة [بن علاثة]لأنه بدوي.وكان الحاكم بذلك صاحب الروم بدمشق...وهما [أبو عامر وكنانة بن عبدياليل الثقفي.] يريدان برسول الله عليه وسلم أمرا،حال الله بينهما وبينه. فدعا النبي صلى الله عليه وسلم عليهما. فأمّا أربد، فأصابته صاعقة فأحرقته. وأمّا عامر فأصابته غدة كغدة البعير في عنقه، فمات. وذلك في سنة خمس.

(٥١) البلاذريّ، أنساب... ج١ ص ٣١٣ :"وكان **أبو عامر عبد عمرو بن صيفي** الراهب خرج في خمسين رجلا من الأوس حتى قدم بهم مكة. وذلك حين هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة.فأقام مع قريش،ولم يسر معها الى بدر،ولكنه سار معها الى أحد،فقاتل المسلمين. قالوا وخرج نساء مكة...(البلاذري،أنساب الأشراف ١،٣١٣)

– ونادى أبو عامر الراهب: أنا أبوعامر. فقالت له الأنصار: مرحبا بك ولا أهلا يافاسق. فقال: لقد أصاب قومي بعدي شر. وإستشهد إبنه حنظلة بن أبي عامر،وكان قد تزوّج إمرأة وبات عندها... (البلاذري ص ٣٢٠)

(٥٢) البلاذريّ، أنساب... ،ج١ ص ٢٨١ ــ٢٨٢.

(٥٣) يلاحظ تغيّر النّسبة مقارنة بما يرد في رواية الطّبريّ ٢/٥١١، وهي مسألة سنتناولها في الفقرة المخصصة للنّسبة.

(٥٤) البلاذري، نفس المصدر، ج١ ص ٢٨٢.

يقول بإسناد لسعيد بن جبير- أنّ بني عمرو بن عوف إبتنوا مسجدا، فيصلّي بهم فيه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. فحسدهم بنو غنم بن النّجّار، فقالوا: بنينا أيضا مسجدا، وبعثنا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فصلّى بنا فيه كما صلّى في مسجد أصحابنا؛ **ولعلّ أبا عامر أن يمرّ بنا إذا أتى من الشّام فيصلّي بنا فيه"**

(٥٥) إبن هشام، نفس المصدر، ج٢ ص٥٢٩.

(٥٦)الواقديّ، المغازي، ص ١٠٤٦.

(٥٧)إبن هشام، نفس المصدر، ج٢ ص ٥٣٠.

(٥٨) أنظر أسفل هذا الفقرة المخصّصة لمسألة للنّسبة.

(٥٩) الطّبريّ، نفس المصدر، ج٣ ص ١١٠.

(٦٠) الطّبريّ، جامع البيان...، ج١١ ص ٢٣؛ إبن هشام، نفس المصدر، ج٢ ص ٥٢٩.

(٦١) الطّبري، جامع البيان...ج١١ ص ٢٣.

(٦٢) نفس المصدر، ج١١ ص ٢٤.

(٦٣) أنظر فقرة تناول الطّبري للنّسب النّبويّ مثلا ص ١٥٧.

(٦٤) الواقديّ، المغازي ، ص ١٠٤٦،١٠٤٩،١٠٧٣،١٠٧٤ .

(٦٥) إبن سعد، الطبقات...،ج٣ ص ٥٤٠ ن وأنظر ص

(٦٦) أنظر أسفل هذا مسألة النّسبة.

(٦٧) الإصفهاني، الأغاني، ج١٥ ص ٣٣.

(٦٨) نفس المصدر، ج١٥ ص٣٩.

(٦٩) البلاذريّ، أنساب...،ج١ ص ٢٨٢.

(٧٠) الواقديّ، المغازي، ص ١٠٤٦،١٠٧٣.

(٧١) أنظر أعلاه ص٤٠٦.

(٧٢) القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، ج٨ ص٢٥٧.

(٧٣) فيما يتعلّق بالجغرافيا التّاريخيّة لفلسطين وبلاد الشّام بوجه عام أنظر أحدث المصادر، Alfred - Louis de Premare , Les Fondations de L'Islam, p. 38 sq.

(٧٤) القرطبيّ، نفس المصدر، ج٨ ص ٢٥٧.

(٧٥) Elisséeff (N), "Kinnasrin",in E.I. / 2, vol. 5 p. 126-127.

(٧٦) Alfred - Louis de Premare ,Les Fondations de L'Islam p.40.

(٧٧) أنظر طرح المسالة إبتداء من ص ٥٤.

(٧٨) M. Hamidullah , Psychologie...op. cit.

(٧٩) إبن هشام، السّيرة...ج١ ص ٥٨٥ ــ ٥٨٦.

(٨٠) إبن هشام، نفس المصدر، ج٢ ص ٦٧.

(٨١)الطّبريّ، تاريخ... ج٢ ص ٥١١.

(٨٢) أنظر أعلاه إبتداء ص ٣٨٩.

(٨٣) عن النّسيج البشري للمدينة، أنظر Watt(Montgomery), Mahomet à Médine , p. 98.sq

(٨٤) إبن هشام،نفس المصدر،ج١ ص ٥٨٥ ــ ٥٨٦.

(٨٥)البلاذريّ، أنساب...،ج١ ص ٢٨٢.

(٨٦) الواقديّ،نفس المصدر، ص٢٠٥،٢٠٦.

(٨٦) نفس المصدر، ص ٢٣٦ و ٢٣٧

(٨٧) نفس المصدر، ص٢٢٣.

(٨٨) نفس المصدر،ص ٢٣٦،٢٣٧،٢٤٤،٢٥٢.

(٨٩) نفس المصدر، ص٤٤٠،٤٤٥.

(٩٠) البلاذري، أنساب...، ج١ ص ٢٨٢.

(٩١) نفس المصدر، ص ٢٣٧ ، ٢٣٦.

(٩٢) إبن هشام، سيرة...، ج١ ص ٥٨٤.

(٩٣) نفس المصدر، ج٢ ص ٦٧ و٨٩.

(٩٤) نفس المصدر، ج١ ص ٥٨٥.

(٩٥) الطّبريّ، تاريخ...، ج٢ ص ٥١١.

(٩٦) نفس المصدر، ج٣ ص١٤٠.

(٩٧) البلاذريّ، أنساب...، ج١ ص ٢٨١.

(٩٨) نفس المصدر ، ج١ ص ٣١٣.

(٩٩) نفس المصدر ، ج١ ص ٢٨٢.

(١٠٠) نفس المصدر ، ج١ ص ٢٨٣ ـ ٣٢٠.

(١٠١) إبن الكلبيّ، جمهرة...، ص٦٢٣.

(١٠٢)إبن حزم، جمهرة...، ص٣٣٣.

(١٠٣) إبن حبيب، المحبّر،ص ٤٧٠.

(١٠٤) ترد في مصدر النّسب أسماء كثيرة تبدأ بعبد مضافة لأحد أسماء اللّه، عاش أصحابها مرحلة ما قبل الإسلام، رغم أن إتّجاه الرّواية هو أن تسند لهؤلاء أسماء في جاهليّة، ولا تستثني من ذلك حتّى آباء الرّسول محمّد. أنظر في هذا الشّأن، ورغم إحترازنا على الإستخلاصات النّهائيّة Dagorn (R.), La geste d'Ismaël.

(١٠٥) Pellat (Ch.), Ghasil al Mama'ika", in E. I. /2 , vol 3 p.1044.

عن أهل الفترة، أنظر Pellat (Ch.), Fatra", in E. I. / vol. 2 p. 884.

أمّا عن أهل الفترة كموضوع فقهي تشريعيّ، لا شكّ أنّ هناك أدبيّات واسعة حول الموضوع، أنظر مثلا: موفّق أحمد شكري، أهل الفترة ومن في حكمهم، الإمارات العربيّة المتّحدة (عجمان) و دمشق: دار إبن كثير، ١٩٨٨.

(١٠٦) أكمل المصادر عن هذه المسألة هو الواقديّ.

(١٠٧) إبن سعد، الطّبقات...، ج٨ ص ٣٤٦.

(١٠٨) إبن الكلبيّ، نسب معدّ...، ج٢ ص ٨ ـ٩. لوحة رقم .

(١٠٩)إبن سعد، نفس المصدر، ج ص ٣٤٥ ـ٣٥٣.

(١١٠) عن عبد الله بن أبيّ أنظر مثلا إبن حزم، جمهرة...، ص٣٥٥.

(١١١) مصعب الزّبيريّ، نسب...، ص ٩٠.

(١١٢) إبن دريد، الإشتقاق، ص ٦٩.: إذ يكتب :"ومن رجال بني هاشم **عبد المطلب بن هاشم**،قد مر ذكره. **وأسد بن هاشم**، وقد مر تفسيره. **وأبو صيفي بن هاشم**،واسمه **عبد عمرو**،زعموا.**وصيفي بن هاشم**، وكان من رجالهم... ". ترد إشارة في إبن رسته، الأعلاق النّفيسة، (بريل سنة ١٩٦٧) ص ٢١٢، إلى أنّ أسد بن هاشم هو أخ لعبد المطّلب.

(١١٣)إبن حزم، جمهرة... ، ص١٤، حيث يكتب"وكان منهم [أي من بني هاشم] **عمرو بن أبي صيفي**، الّذي أعتق سارّة التي حملت كتاب حاطب بن أبي بلتعلة إلى قريش ينذرهم بغزو الرسول صلّى الله عليه وسلّم إليهم،عام الفتح ...."

(١١٤) أنظر الفقرة السّابقة، ص٣٨٩.

(١١٥) إبن الخيّاط، كتاب الطّبقات، ص٤٦.

(١١٦) إبن سعد، الطبقات...، ج٨ ص ٥١.

(١١٧)إبن سعد، نفس المصدر، ج٨ ص ٥١.

(١١٨) بالنّظر لتقاطع المسألة مع الحديث، تبقى المسألة موضوعا لتوسّع وتحقيق أشمل بإستعمال مصادر أخرى من دائرة الحديث.

(١١٩)إبن سعد، نفس المصدر،، ج ١٠ ص ٩٠.

(١٢٠) السّهيليّ، الرّوض...، ج٣ ص ١٠٤ ـ١٠٥.

(١٢١) البلاذريّ، أنساب...، ج١ ص ٨٢ ـ٨٤.

(١٢٢) إبن حبيب،المنمّق، ص ١٤٥ ـ١٤٧.

(١٢٣) مصعب الزّبيريّ، نسب...، ص٩٠ و ٢٦٢.

(١٢٤) إبن حجر، الإصابة...، ترجمةرقم ٤٢٣.

(١٢٥) إبن حبيب، المنمّق، ص١٤٧. حيث يرد هذا البيت ضمن قصيدة من أربعة أبيات منسوبة لرقيقة. يرد البيت المذكور في سيرة إبن هشام (ج١ ص ٢٨١)،منسوبا لأبي طالب.

(١٢٦)إبن حجر، إصابة...، ترجمة رقم ٤٢٣.

(١٢٧) دخل حنظلة دائرة العلم الإسلامي وترد له ترجمة في كتب الطّبقات، أنظر الإصابة مثلا.

(١٢٨) Michael Lecker ,"The medinian Wives of Umar b. al Khattab and his brother, Zayd", Oriens, vol.36, 2001, p.242-247. إبن سعد، نفس المصدر، ج٨ ص ٣٤٥.

(١٢٩) إبن سعد، نفس المصدر، ج٣ ص ٣٧٧.

(١٣٠) إبن سعد، نفس المصدر، ج٣ ص ٤٨١.

(١٣١) إبن سعد، نفس المصدر، ج٤ ص ٣٨٢.

(١٣٢) إبن حبيب، المحبّر،ص ٤٠٣.

(١٣٣) نفس المصدر، ص ٤١٨.

(١٣٤) إبن الخيّاط، الطّبقات...، ص ١٥١.

(١٣٥) مصعب الزّبيريّ، نفس المصدر، ص ٤٣٩.

(١٣٦) نفس المصدر، ص ٣٤٩.

(١٣٧) إبن سعد، نفس المصدر، ج٨ ص ٣٤٥.

(١٣٨) نفس المصدر، ج٨ ص ١٢.

(١٣٩) نفس المصدر، ج٣ ص ٤٦٢.

(١٤٠) إبن حبيب، المحبّر، ص ٤١٧.

(١٤١) أنظر أعلاه إبتداء من ص ٤٠١.

الخلاصة أوعودة التّاريخ.

يبدو لنا طبيعيّا أن تعطي هذه الدّراسة إنطباعا بعدم الإكتمال، إذ كلّ تاريخ إجتماعي هو بالتّعريف تاريخ منقوص: فمن ناحية لم يشمل التّقصّي إلاّ شريحة إجتماعيّة محدودة الإمتداد ولا يمكن إعتبارها مستخلصا للمجتمع المدروس. ومن ناحية ثانية، ورغم كلّ جهودنا في إستثمار كتب النّسب وما يرد من إشارات هامشيّة في كتب التّاريخ، تبيّنت محدوديّة ما هو متاح من إعادة بناء العناصر البشريّة المنحدرة من هاشم. في هذا المستوى تبقى إعادة بناء النّسب، في مستواها التّقني الميداني، مفتوحة على مزيد من التّقصّي، و يبقى من الحيوي متابعة ما قد يرد من إشارات، لا إراديّة وعرضيّة في المصادر المختلفة لعناصر تنحدر من هاشم أو من ذرّيّته في بلاد الشّام ووادي القرى ويثرب. نواصل الإعتقاد أن هناك فروعا كاملة من العائلة الهاشمية لم تحوها الرّواية التّاريخيّة.(لا ترد في حيّز الرّواية فيما نعلم أيّة إشارة لقبر هاشم في غزّة أو لوظيفة إكتسبها هذا القبر، ونعتبر ذلك دليلا على أنّ أقساما من العائلة الهاشميّة بقيت خارج دائرة الإخبار).

هل هناك فيما جمعته هذه الدّراسة ما يتيح الإستنتاج؟

إذا كان من المعلوم أنّ كلّ إستنتاج تاريخي يغادر الجزئيّ ليطفو على سطح المستوى التّاريخي الكلّي، هل يحقّ بناء إستنتاجات كلّيّة إنطلاقا من عيّنة محدودة الإمتداد ؟ ماذا يمكن أن تعني دراسة مصاهرات هاشم ونسبه ؟ هل أنّ دراسة نسب "العائلات الرّمزيّة" للإيلاف يمكن أن يلخّص "الكتلة الإجتماعيّة التّاريخيّة" ؟ الإجابة عن هذه الأسئلة تدفع للتّمييز بين مفهوم العينة في العلوم الإجتماعيّة ومفهومها من منظور البحث التّاريخي.

لا شكّ أنّ إعتبار العيّنة ممثّلة للكتلة الإجتماعيّة يسقطنا في فخّ العلوم الإجتماعيّة، لكن يمكن إجتياز هذه "الصّعوبة" بحقوق المنهج التّاريخي، ونثير بعض الحجج الدّالة في مسيرة هذا البحث على أنّ العينة لم تكن عيّنة بالمعنى الإجتماعي الإجتماعي بقدر ما كانت عيّنة تاريخيّة.

الأولى أنّنا في دراستنا للمصاهرات لم نقف على حدود العائلات المدروسة، بل تناولنا أيضا ما يحيل على "العالم القبليّ" المتّصل أشد الإتّصال بدائرة مكّة ويثرب. والحجّة الثانية أنّنا درسنا المصاهرات من منظور تاريخي، بمعنى أنّنا نفّذنا ما وعدنا به في المقدّمة وبحثنا في سياق ما يسوقه

النّسب من أسماء لأفراد ومجموعات عن الدّلالة التّاريخيّة، بمعنى أنّ بحثنا أخذ إتّجاه تحويل الجزئيّات إلى شواهد. من هذا المنظور أولينا أهمّيّة كبيرة للبحث عن الخصائص الإجتماعيّة في الأوساط الّتي يسوقها علم النّسب على أنّها مجرّد أوساط قبليّة، بحثنا كذلك عن التّواتر في الصّلات. معنى كلّ هذا أنّ الأسئلة التّاريخيّة مضمّنة في البحث إلى درجة أنّ هذه العائلات لم تعد موضوعا مستقلاّ عن المسار التّاريخي العام. الحجّة الثّالثة أنّ رواية الإيلاف في شكلها الواصل إلينا بواسطة إبن الكلبيّ هي في أصلها ــ وسنعود لهذا في فقرة التّقييم ــ هي تاريخ **للنّخبة السّياسيّة والإجتماعيّة والعقائديّة**، و لدينا في مستوى التّاريخ العام ما يكفي من الحجج لنعتبر أنّها النّخبة بحقّ: كان لهذه العائلات وفي مراحل متتالية أدوار طلائعيّة في كلّ المستويات الإقتصاديّة والدّينيّة والعقائديّة، من مرحلة الإيلاف إلى العصر العبّاسي وربّما بعد ذلك. فمن وجهة نظر التّاريخ السّياسي يصبح من الشّرعي أن نرى في تاريخ النّخبة تاريخا دالاّ على السّيرورة الإجتماعيّة العامّة.

بالنّظر إلى كلّ هذا يبدو لنا أنّ هذا التّحقيق إستجلب ما يكفي من المادّة الّتي تحوّلت في سياق الدّراسة إلى شواهد يمكن أن تكون أساسا لبعض الإستنتاجات الّتي تحيل إلى التّاريخ العام من خلال جملة من المحطّات الهامّة منها **نشأة الإيلاف، المفهوم التّاريخي للإيلاف، الأرضيّة الإجتماعيّة للإيلاف، النّسب كوثيقة تاريخيّة، النّسب كموضوع للنّظر، مؤشّرات الإندماج الإجتماعيّ** إلخ....

من الطّبيعي أن نغادر مستوى التّاريخ الوقائعي وأن نحاول أن نكسب التّاريخ **أبعاده الممهّدة للفهم**. من خلال نشأة الإيلاف نتناول مشكلة البداية والتّمفصل، من خلال المفهوم التّاريخي للإيلاف نتناول الصّورة الأوليّة للإيلاف (التّاريخيّة)، من خلال أدب النّسب نضبط حدود وصلاحيّات النّسب كوثيقة، من خلال تقدير قيمة الرّواية التّاريخيّة العربيّة نطرح مشكلة فلسفة النّظر للنّصوص إلخ... رغم هذا ننبّه إلى أنّنا لا نعتبر هذه المحطّات ممثّلة لكلّ مستويات النّظر التّاريخي. بشكل أدقّ، **لا نرقّي هذه الإستنتاجات لدرجة النّظريّة** لنفسّر بها التّاريخ، ولا نعتبرها إجابة على تلك المسألة الحاضرة بشكل ضمني في طيّات هذه الدّراسة والمتمثّلة في نشأة الإسلام. إنّ هذا الشّكل من التّعميم يسقطنا في ما وعدنا بتفاديه من المقدّمة والمتمثّل في بناء إستمراريّات فاقدة لأرضيّتها الوثائقيّة.

في هذا السّياق يجدر التأكيد أنّ مسألة النّشأة التّاريخيّة للإسلام هي مسألة أكثر إتّساعا وشمولا، تحيل على كتلة إجتماعيّة أوسع وتمثّل حصيلة لتطوّر في مستوى أعمّ. تناولها يبقى رهين تراكم في دراسات إجتماعيّة أخرى تتعلّق خاصّة بما جرى في يثرب في القرن السّادس، وما كان يجري في اليمامة واليمن وغيرها من بؤر التّقدّم ، وبالتّحوّلات الجارية في العالم القبلي، تمهيدا لدراسة المسألة من كلّ أبعادها لا فقط الإجتماعيّة وإنّما أيضا الفكريّة والنّفسيّة. ما إستجمعناه من خلال النّقد والتّأمّل قد لا يكون فيه أكثر من مساهمة جانبيّة تسعى لإنارة "المسألة القبليّة"، ويبقى نفس هذا "التّاريخ القبليّ" مجالا خصبا للبحث والتّقصّي.

ـ ١ ـ البداية أو البدوة: الأرضيّة الإجتماعيّة للدينامية التّاريخيّة:

لا شكّ أنّ رواية الإيلاف، في مضمونها الأكثر تداولا، والّذي يعود بأصوله لرواية إبن الكلبيّ، قد حفظت لنا جوانب هامة ومقبولة من التّحوّل (وسنعود في فقرة قادمة لرصد حدود الحقيقة فيها)، من أبرزها أنّ الإيلاف هو مرحلة هامّة من مراحل التّحوّل التّاريخي في مصير عشائر الحجاز الجنوبي، لكنّ نفس هذه الرّواية **لا تخبر**،أو تخبر بشكل منقوص،(كما أكّدنا ذلك في نهاية الفصل الأوّل من الباب الأوّل)، **عن البداية بشكلها المقبول تاريخيّا**. قمنا بنقد الرّواية من زاويا مختلفة، منها السّياق التّاريخي أو النّسق (غياب تاريخ سابق للإيلاف ـ محطة إقتصادية لتاريخ عقائدي ـ غياب إفراز سياسي ـ غياب إفراز ثقافي ـ غياب تاريخ للإندماج الإجتماعي)، ومنها المستوى النّصّي (إرتباك مضامين الإخبار). حاولنا تجاوز الصّعوبة بواسطة إخبار آخر مباشر (الرّواية التّاريخيّة في كتب التّفسير) وبشكل غير مباشر (ما ورد في حيّز تفسير سورة قريش).

المشكلة الأولى الّتي إرتسمت من خلال النّقد تتمثّل في وجود مرحلة "ضائعة" من التّاريخ الإجتماعي سابقة للإيلاف.

تدعم المصادر هذا الفراغ ، كما تدعمه الدّراسات الحديثة وليس من النّادر أن يكتب تاريخ الإسلام إنطلاقا من أنّه تاريخ قبليّ ، وإنطلاقا من مكّة (توطين). يجدر التّذكير بأنّ هذه المشكلة بعينها هي الّتي دفعت باتريسيا كرون لرفض مضامين الرّواية عن التّجارة القرشيّة في الجاهليّة (كرون،١٩٨٧). تجدر الإشارة إلى أنّ هذا الشّعور بالفراغ يرتسم أيضا، لكن بشكل آخر، في

بعض السّير الحديثة للرّسول محمّد، آخرها كانت لجاكلين شابّي حين عنونت مقالا لها عن الرّسول محمّد " السّيرة المستحيلة".

ماهو الحلّ ؟ الحلّ أن يأخذ البحث إتّجاه التّاريخ المفقود من دائرة الرّواية، وفي مستويات مختلفة:

- ١ - ١ - لنبدأ بالتّجارة. يجب أن يكون التأريخ لإيلاف قريش التّجارة بشكل تطوّري، في ضوئه يمكن ضبط مراحل من تاريخ مكّة التّجاري:

- المرحلة الأولى، وتمتدّ من نقطة مجهولة حتّى زمن الإيلاف، لم تكن خلالها العناصر البشريّة القاطنة بمكّة ومحيطها تمارس إلاّ أشكالا بدائيّة من التّبادل التّجاري، تلك الّتي يمليها إقتصاد معاشي، مثل أن تستبدل الماشية بالحبوب أو ما شابه هذا، وفي دائرة جغرافيّة محدودة.

- في مرحلة ثانية، لها كلّ الحظوظ في أن تكون بدأت بمجيء هاشم، إرتبطت مكّة بالدّورة التّجاريّة بعد أن أوكل لرجالها دورا في التّجارة (نهاية القرن الخامس؟). لم تكن مكّة في حدّ ذاتها غاية من هذا الدّمج، ولا يمكن وجود أسباب مقبولة لهذا. الغاية كانت أن **تضطلع عناصر مكّيّة بمهمّة الرّبط بين أسواق اليمن وأسواق بلاد الشّام.** في هذا المستوى نعثر على المفهوم التّاريخي الأصلي لرحلتي الشّتاء والصّيف.

- في مرحلة ثالثة يعسر ضبط دقيق لبدايتها لكن يمكن أن تكون بداية القرن السّادس وحتّى أواسطه، تطوّر رجال مكّة من مشتغلين بالعمل التّجاري إلى وسطاء مع العالم القبلي، بمعنى أنّ مكّة أصبحت قاعدة للتّجارة، وتحوّلت لمقصد لرجال القبائل. لكن رغم هذا بقي إقتصادها موزّعا بين إقتصاد معاشي أصلي وبين نشاط تجاري متصاعد لكنّه لا يشمل إلاّ نخبة محدودة توزّعت ممارستها للتّجارة في إتّجاهات مختلفة.

- في مرحلة رابعة (النّصف الثّاني من القرن السّادس) تطوّرت مكّة كنقطة دمج إجتماعيّ ونشطت فيها عناصر مختلفة منها المقيمة فيها، ومنها المحيطة بها، ونشطت كلّ هذه العناصر وأصبحت تمارس التّجارة القوافليّة البعيدة و تلعب دور الواسطة مع أسواق اليمن، و أسواق العراق والحبشة، وربّما كانت إستفادتها كبيرة من صلاتها بالعالم القبليّ الموزّع على طريق اليمن (وهو ما تعكسه بشكل روائي رواية الإيلاف حين توزّع الأدوار على وجهات جغرافيّة، لكنّها تجعل الأمر متزامنا مع مشروع هاشم).

سوف نتبيّن أنّ هذا التّسلسل أو هذه المرحليّة يثبتها التّاريخ الإجتماعي.

ـ ١ ـ ٢ ـ مستوى المجتمع. نفس هذه الدّيناميّة يجب أن تأخذ بعين الإعتبار في دراسة التّاريخ الإجتماعي، بمعنى أنّه علينا ألاّ نسند لمكّة ـ كموطن للبداية والإنطلاق ـ أهمّيّة كبيرة في التّاريخ الجاهلي، وذلك لسبب إجتماعي أساسي: لم يكن **الواقع الإجتماعي قبليّا بالشّكل الّذي توحي به بناءات النّسب، بمعنى** أنّ مفهوم **القبليّة** الّذي تجعل منه النّصوص إطارا لبنية المجتمع ليست ـ في حال قريش ـ **إلاّ تلخيصا متأخرا لواقع المجتمع المكّي في المرحلة القبإسلاميّة.** ويمكن أن يصدق ذلك على عدد كبير من "القبائل" المكوّنة للنّسيج البشري للقسم الغربي من الجزيرة العربيّة، تلك الّتي يسوقها النّسب كقبائل، لكن يتطلّب تأكيد ذلك بحثا مستقلاّ.

يستوقفنا في هذا السّياق تساؤل يحيل على مراحل لاحقة لنثير ما نعتبره صعوبات الدّارسين في فهم المجتمع القبإسلامي: إذا لم يكن الواقع الإجتماعي قبليّا زمن الإيلاف، فكيف يمكن أن يكون قبليّا زمن الإسلام؟ لا شكّ أن دراسة تاريخ الإسلام إنطلاقا من أنّه تاريخ حادث في مجتمع قبلي لا يفيد في شيء، ومن "حقّنا" ـ في ضوء هذه الدّراسة ـ أن نعتبر الإيلاف برمّته تتويجا أو نهاية لمرحلة أسبق من الإندماج الإجتماعي شملت أقساما واسعة من العناصر البشريّة الموزّعة بين فلسطين والحجاز الجنوبي، وهو ما سنتوقّف عنده في فقرة قادمة. هل يمكن كتابة تاريخ الإندماج الإجتماعي وتفكّك البنية القبليّة؟

نعود لمسألة التّاريخ الإجتماعي: مما سبق تتولّد ضرورة أكيدة **لكتابة تاريخ جديد للإندماج الإجتماعي، وقد تبيّن من خلال هذه الدّراسة أنّ** مادّة النّسب في مستواها الدّقيق قد تساعد على إعادة بنائه، لكن يبقى ذلك أيضا رهين توثيق أشمل. لكن ما أصبح متاحا هو الحديث عن **بؤرتين إجتماعيّتين للإندماج لكلّ منهما توجّه مختلف:**

البؤرة الأولى مركزها مكّة تدلّ عليه كثافة مصاهرات العائلات الرّمزيّة للإيلاف (عبد شمس، المطّلب ونوفل) مع قبائل الحجاز الجنوبي، أي ذلك العالم القبليّ المحيط. القاسم المشترك بين أفرادها هو دون شكّ إرادة واعية في أن تكون مكّة وجهة للقبائل القريبة، وأن تكون معتقداتها قليلة الإلزام والتّعقيد، قريبة للذّهن وغير متنافرة مع الثّقافة الواقعيّة للقبليّة العربيّة. في هذا السّياق نذكّر بنتيجة دراسة المصاهرات وبأنّ هذه المصاهرات لا يمكن منطقيّا إعتبارها نتيجة إجتماعيّة للإيلاف لأنها سابقة أو مزامنة لمجيء هاشم.

البؤرة الثّانية مركزها يثرب ووادي القرى، وفلسطين الجنوبيّة، وتدلّ عليها كثافة المصاهرات بين بني هاشم وبني عمرو بن ثعلبة، بني سلامان من قضاعة، بني عبد ودّ من خزاعة، بني عمرو بن عوف في يثرب، بني نهم، بني الحارث بن مالك ...أي تلك العشائر الّتي يضمّها علم النّسب في أطر قبليّة كبرى وسميكة، لكنّها بدت لنا في واقعها مفكّكة من أصولها القبليّة. يمكن أن تكون العناصر القضاعيّة والخزاعيّة مثّلت في الواقع بؤرة أسبق للإندماج، لكن يتطلّب ذلك دراسة أشمل للعالم القبليّ ، تتجاوز حدود البحث عن جذور الإيلاف.

ما الّذي يوحّد هذه البؤرة؟ تواجهنا صعوبة أكبر مما عليه الحال في البؤرة الأولى.، لأنّ الرّواية تؤرّخ للأولى وتأبى التّاريخ للثّانية، و لذلك تبقى الحاجة ملحّة لدراسة تتناول الجانب الذّهني الثّقافي. رغم هذا ترد بعض الإيحاءات في مادّة هذه الدّراسة تتيح القول أنّ ما يجمع هذه البؤرة الثّانية هو فكر ساع لتجاوز الوثنيّة نحو إتّجاه ـ يعسر ضبطه لأنّه يتطلّب فحصا مستقلا ـــ يتوزّع بين الحنيفيّة(؟) و التّوحيد أو الإبراهيميّة(؟).

تجدر الإشارة إلى أنّ الفكر الكنسي واللاهوتي **يتجاهل هذه المرحلة** ويسرّع بالرّبط بين الإسلام والمسيحيّة أو غيرها من الدّيانات، ويثير الحجّة الكنيسيّة القديمة الّتي تقول أنّ الإسلام لم يكن إلاّ نقلا عن التّوحيد القديم. هذه الفكرة ـ من منظور تاريخي هي فكرة خاطئة، بحجّة بسيطة ومتداولة في دائرة الدّراسات التّاريخيّة الجدّيّة وهي التّالية: لوكان الأمر كذلك لماذا لم يكن الإسلام شكلا من أشكال المسيحيّة؟. الإسلام هو شكل جديد من التّوحيد، يتّجه للقبائل العربيّة، ويستجيب لحاجات بنية إجتماعيّة وتاريخيّة خاصّة، ولا يمكن أن يشيع توحيد قديم في غير بنيته التّاريخيّة الأصليّة. إنّ هذا الرّبط بين الإسلام والمسيحيّة القديمة يبدو لنا مهزوز الأسس المنطقيّة.

ما يبقى بديهيّا هو أنّ هذه البؤرة أكثر تقدّما من الأولى ليس إنطلاقا من أنّ التّوحيد هو شكل أرقى من الوثنيّة وإنّما لأنها كانت الأقرب للتّعبير عن شكل من العالميّة.

هل لهاتين البؤرتين تاريخ متواز ومتزامن؟

إنّ عدم التّزامن يمثّل الفرق الجوهري بين البؤرتين. البؤرة اليثربيّة اليمانيّة تبدو الأسبق زمنا، وهي الأكثر كثافة لأنّها تشمل النّسيج البشري القديم في يثرب ومحيطها، ولعلّ الإتّجاه الموضوعي الأصلي، والّذي ليس من الضّروري أن يكون بإرادة من أحد، كان إلحاق مكّة بدائرة الإندماج

هاته. هذا ما تعكسه الصّلات بين هاشم وبعض العائلات المكّيّة ومنهـا بنـو المطّلـب. الإندمـاج في بؤرة مكّة حدث في مرحلة موالية.

لكن لا يبدو أنّ إتّجاه الدّمج هذا نجح في إلحاق عشائر مكّة بالدّائرة اليمنيّة اليثربيّـة. لمـاذا؟ لأنّ صلات مكّة كان لها بدورها مجال للتّطوّر والنّماء على الأقل في إتّجاهين آخرين: الأوّل هو إنفتـاح العشائر على بعضها إذ تعمّقت صلات العائلات المكّيّة بعضها ببعض : بنو نوفـل بنـو عبـد شمـس، بنو عدي... وهو ما يثبتـه أدب النّسـب (ويمكـن أن يكـون ذلـك حـدث بشـكل مـواز للنّجـاح التّجاري)، والإتّجاه الثّاني هو وجود البؤرة الحجازيّة الجنوبيّة وكلّ ذلك النّسيج البشـري المفكّـك والّذي كان يمثّل بدوره بديلا للإندماج مع البؤرة اليمينّة اليثربيّة (ويمكـن أيضـا أن يكـون النّشـاط التّجاري والعسكري قد ساهم في ذلك، مثلما تعكس ذلك حروب الفجار).

نتيجة لذلك بقي الإندماج مع بني هاشم على حدود بعض العائلات فقد تعمّقت صلة بني هاشم مع بني المطّلب، ببني أسد بن عبد العزّى، بني عبد العزّى بن رياح، بني زهرة إلخ..

النتيجة العامّة، ورغم التّداخل بالنّسب، بقي هناك مجال دائم للتّمييز بين بؤرتين: البؤرة اليمنيّـة الشّماليّة لم تكتسب ،في مستوى مكّة، إمتدادا كبيرا وبقي مركـز ثقلهـا في محيـط يـثرب ووادي القرى حيث كان لها مثلما ذكرنا، تاريخ أسبق وأطول.

بؤرة حجازيّة جنوبيّة أكتسبت إمتدادها الكافي في الوسط القبليّ المحيط لكن ما يجب تأكيده هو غياب حضور مكّي في يثرب في المرحلة القبإسلاميّة، مما يعني غياب طموح البـؤرة الجنوبيّـة لدمـج البؤرة الشّماليّة، **ومما قد يعني أنّ الأفق التّاريخي بقي بشكل دائم على عاتق البؤرة الشّماليّة.**

يمكن، لفهم تاريخ الإيلاف، إستنباط تاريخ للمكوّنات البشريّة لمكّة ولتطوّرهـا. يمكـن التّمييز بين صنفين حسب القرب أو البعد من الدائرة اليمنيّة اليثربيّة.

الصّنف الأوّل تمثّله العائلات الّتي حقّقت إتّصالا وثيقا مع العالم الشّمالي، بواسطة المصـاهرة (مـع بني هاشم مثلا). من هذه العائلات بنو عبد العزّى بن ريـاح، وبنـو المطّلـب، بنـو زهـرة وغـيرهم، وتثبت دراسة النّسب شكلا تواترا يثبت التّصاعد في الإندماج في البؤرة الهاشميّة الخزاعيّة اليمنيّـة (ومن هنا جاءت ربّما مساندتها النّسبيّة للدّعوة لكنّ هذا لا يمثّل قاعدة لأنّه يجب دراسة التّطـوّرات اللاحقة). ما يمكن تأكيده أنّ هذه العائلات كانت ضعيفة الحضور في محيـط مكّـة، ناميـة الحضـور

الإقتصادي في مجال التّجارة، وربّما في محيط بني هاشم على وجه التّحديد. عناصر كثيرة منها لم يكن لها إرتباطات واقعية بالوسط المكّي.

الصّنف الثّاني تمثّله تلك العائلات المعبّرة عن "هويّة" مكّة والحجاز الجنوبي وهي عائلات شاعت فيها فكرة التّجارة ربّما في مرحلة متأخّرة عن الأولى (بنو عبد شمس، بنو نوفل، بنو مخزوم، بنو تيم). وقد تكون أخذت الفكرة وقامت بدورها في التّجارة من خارج دائرة هاشم، و إنفتحت على أفق الحيرة بواسطة قبائل وسط وشرقي الجزيرة، مستغلّة بذلك صلاتها مع العالم القبلي. (وربّما من هنا جاء دفاعها عن القيم التّقليديّة زمن الدّعوة الإسلاميّة، لكن لا يمثّل ذلك قانونا).

ـ ١ ـ ٣ ـ مستوى السّياسة. في ضوء هذا يمكننا فهم ما يتردد في كلّ المصادر من خلافات الجاهليّة بين العائلات القاطنة بمكّة (الّتي يعتبرها النّسب فروعا لقريش). يمكننا من هذه الزّاوية أن نعيد الإعتبار للأدب التّاريخي العربي (وهي مسألة سنتناولها بشكل مستقلّ) وإعتباره أدبا معبّرا بشكل صادق على ما كان يجري في مكّة. **لم تكن التّجارة موضوعا لخلاف، ولم يكن الفضاء موضوعا لخلاف. ما كان موضوعا لخلاف هو إدماج مكة في البؤرة الشّماليّة:** في حين كان بنو هاشم وخزاعة والعناصر ذات الأصول اليمنيّة يرسّخون أقدامهم في مكّة إعتمادا على تصوّر أقرب إلى العالميّة، ويسعون لتحويل البيت إلى بيت توحيدي حنيفي، كانت العشائر المحلّيّة تقاومهم إنطلاقا من شعور بضرورة حماية المعتقدات التّقليديّة الّتي تتقاسمها مكّة مع عالمها الطّبيعي المحيط في قبائل السّرات والطّائف، والّتي تمثّل فكرا جامعا بينها وبين العالم القبليّ المحيط. من هذا المنظور يصبح مقبولا ما تقوله الرّواية عن خدمة العناصر الهاشميّة للبيت في الجاهليّة وعن محافظتهم عن لسنن إبراهيم، وعدم رضاهم على الوثنيّة. هذه المضامين الّتي غالبا ما يعيها الدّارس على أنّها مبالغة في إضفاء شكل من الإيمان على عناصر هاشميّة بسبب أنّها قريبة دمّيا من دائرة الرّسول محمّد، تبدو لنا صحيحة وعاكسة لحقيقة التّاريخ.

ـ ١ ـ ٤ ـ الإسلام. في ضوء هذا يمكننا أن نفهم أنّ أرضيّة الإندماج الإجتماعي، الّتي تمثّل مرحلة وشرطا تاريخيّا ضروريّا لنشأة الأمّة (أي إذا غاب يجب البحث عنه)، **لا توجد في مكّة**

وإنّما يوجد في شماليّ الحجاز وجنوبي فلسطين. تريدها الرّواية في مكّة لوظائف عدّة من أهمّها الإحتفاظ بالفراغ الضّروري لنشأة دعوة دينيّة،وهو ما كنّا أشرنا له في المقدّمة. دليلنا على ذلك هو دليل بديهي لكن لا تمكن رؤيته من فرط ما أغرقته الرّواية في تاريخ عقائديّ. يتمثّل هذا الدليل في أنّ أمّة الإسلام (بالمعنى الإجتماعي) نشأت في يثرب و لم تنشأ في مكّة. كأنّنا بالمؤرّخين القدامى والمحدثين إصطلحوا على أن يبقوا **أمّة الإسلام دون تاريخ** في حين أنّ تاريخها ـ فيما يبدو لنا ـ أقرب إلى البديهي إذا تجاهلنا الحدود الّتي ترسمها الرّواية التّاريخيّة.

ـ ١ ـ ٥ ـ ما هو الإيلاف؟ من الطّبيعي بعد كلّ هذا ألاّ يتطابق المفهوم التّاريخي للإيلاف مع مفهومه التّقليدي. والمتداول بواسطة رواية إبن الكلبي. لم يعد الإيلاف نظاما تجاريّا أرسته قريش لتملأ به فراغا في التّجارة الدّوليّة. يمكن الإبقاء على بعض مضامين الرّواية ومنها مركزيّة التّجارة في الإيلاف، ومركزيّة دور هاشم في الإيلاف (صاحب الإيلاف)، وقد أشرنا لهذا في بداية هذه الخلاصة. ما يتغيّر هو أنّه لا قريش ولا مكّة كانتا مركزا لنشأة الإيلاف وإنّما نشأت فكرة الإيلاف في أوساط قبليّة تجمعها بعض "المواصفات"، منها:

ـ عرفت أعلى درجات التّفكّك والإندماج الإجتماعيين.

ـ كانت أكثر القبائل قربا من دائرة يثرب وفلسطين الجنوبيّة.

ـ قبائل عرفت صورة متطوّرة للتّنظيم من خلال درايتها بدور قبيلة سليح في القرن الرّابع وغسّان منذ بداية القرن الخامس. قد يكون في ثقافتها أيضا مكوّن لا يستهان به يمثّله اليأس من أي دور آخر في محيط الغساسنة، بعد الصّراع بين سليح وغسّان في بداية القرن السّادس.

نظرا إلى لهذه الأسباب على الأقل يصبح من الطّبيعيّ أن تشيع في هذا الوسط الإجتماعي القبليّ ثقافة إقتصاديّة وسياسيّة مختلفة عن ثقافة القبائل العربيّة الجنوبيّة، ويصبح من الطّبيعي أن تبحث لها عن دور في خدمة التّجارة البيزنطيّة في زمن شاع الوعي لدى التّجّار البيزنطيين بضرورة إعادة تنشيط الطّريق التّجاريّة التّقليديّة بين دمشق واليمن. في هذا السياق يمكننا تصوّر دور هاشم يطلب الإيلاف، أي يطلب مباركة عربيّة لمشروع له كلّ الحظوظ في أن ينجح.

سوف نتبيّن في فقرة لاحقة كيف أنّ الرّواية توصل لنا جانبا كبيرا من الحقيقة لكنّها تعكس الصّورة وتجعل مكّة هي المنطلق، وتخلط بين مراحل تاريخيّة مختلفة لإندماج قريش في الدّورة

التّجاريّة، كما تجعل النّخبة المستفيدة من التّجارة في نفس المستوى من المساهمة. يملي السّياق تناول مسألتين أساسيّتين كنّا رسمنا حدودهما في المقدّمة تحيلان على أبعاد الفهم العام.

ـ ٢ ـ أبعاد الفهم:

ـ ٢ ـ ١ ـ المسألة الأولى هي مسألة الإنقطاع في الدّورة التّاريخيّة (المقدّمة ص ٢٤). نحيل القاريء عليها، ويمكن تلخيصها في غياب سابقة للإيلاف وغربته في التّاريخ العربي. إذا كانت هذه الفكرة صالحة في سياق تاريخ عقائدي لأنها كما ذكرنا تنمّي الفراغ (قبل الإيلاف وقبل الإسلام على حدّ سواء)، فهي خاطئة وفاسدة في سياق تاريخ إنساني. لماذا؟ لأنّها الأساس لغربة العنصر العربي في تاريخ الشّرق، وأساس القول أن العنصر العربي لن يعبّر عن وجوده إلاّ بشكل عسكري تمثّله الفتوح أو الغزوات.

بالنتائج السّابقة تتقلّص القطيعة. لم يعد من الممكن الإنطلاق من جنوب الحجاز بحثا عن الدّيناميّة التّاريخيّة للبداية دون العثور عليها. يمكن مواصلة إعتبار المرحلة أو الحقبة الممتدّة بين الإيلاف والفتوح حقبة واحدة، لكن على أساس أن الأرضيّة الإجتماعيّة الّتي فيها تبلورت الديناميّة التّاريخيّة الدّافعة للإيلاف كان **وطنها ومركزها القبائل العربيّة المنتشرة في فلسطين ووادي القرى ويثرب**. تبقى هذه النّتيجة في حاجة لدراسات داعمة في مستوى التّاريخ الإجتماعي لهذا النّسيج البشري، لكن من الواضح أن صورة هاشم تحيل على صورة أحد الأشراف المنتمين أصلا لهذه المنطقة دون أن يكون من الضّروري ـ كما تعكس ذلك بشكل جيّد صلات التّصاهر ـ أن يكون له مركز واحد. يحق القول، ومن منظور تاريخي، **بتميز العائلة الهاشميّة وتقدّمها**.

شغلتنا دراسة روابط القرابة عن إستجماع صورة إتنوغرافيّة لهاشم. يرد في تاريخ اليعقوبي صورة تبدو لنا تاريخيّة لهاشم، لأنّها مسندة للأسود بن شعر الكلبيّ، وهو الشّخص الوحيد في دائرة الرّواية الّذي يقول أنه رأى هاشما، (ورغم أنّه كلبيّ فقد رأى هاشما في مكّة؟) يقول اليعقوبي:

قال الأسود بن شعر الكلبيّ: كنت عسّيفا لعقيلة من عقائل الحيّ، أركب الصّعب والذّلول، لا أليق مطرحا من البلاد أرتجي فيه ربحا من الأموال، إلاّ يرغب إليه من الشّأم... بخرثيه، وأثاثه، أريد كبّة العرب، فعدت، ودهم الموسم، فدفعت إليها مسدفا، فحبست الرّكاب، حتّى إنجلى عنّي قميص اللّيل، فإذا قباب من أدم الطّائف، وإذا جزر تنحر وأخرى تساق وإكلة وجبنة على الظّهار...... ألا عجّلوا ، فبهرني ما رأيت، فتقدّمت أريد عميدهم، وعرف رجل شأني، فقال: أمامك، فدنوت **فإذا رجل على عرش سام تحته نمرقة قد كار عمامة سوداء، وأخرج من ملاثمها جمّة فينانة، كأنّ الشّعرى تطلع من جبينه، وفي يده مخصرة، وحوله مشيخة جلّة منكسرو الأذقان، ما منهم أحد يفيض بكلمة، ودونهم خدم مشمّرون إلى أنصاف**، وإذا برجل مجهر على نشز من الأرض ينادي: يا وفد الله هلمّوا الغداء، وإنسيّان يناديان: يا وفد الله من تغدّى فليرجع إلى العشاء. فقلت

لرجل كان إلى جانبي: من هذا؟ **فقال أبو نضلة، هاشم بن عبد مناف، فخرجت، وأنا أقول: هذا والله المجد لا مجد آل جفنة،...**

تدفعنا عدّة عناصر لا إراديّة في الرّواية لإعتبار هذه الصّورة هيّ صورة هاشم التّاريخي. من هذه العناصر: ورود إسم أبي نضلة، وهو أمر فريد في دائرة الرّواية المتداولة، وجود الشّخص عرضيًا في مكّة بمناسبة الحجّ. توجد كذلك بعض العناصر الدّالة على تاريخيّة الصّورة منها حضور الخيام، وشكل المجلس، مما يمثّل إيحاء عامّا بأنّ الرّجل كان على سفر. بقي البحث عن إمتدادات الصّورة في تاريخ العشائر العربيّة في فلسطين الجنوبيّة.

ـ ٢ ـ ٢ ـ المسألة الثّانية :الرّواية الإسلاميّة:

ـ ١ ـ أشرنا في المقدّمة (ص ١١ و ص ٢٦) لبعد آخر من الأبعاد الحاثة على تناول هذا الموضوع يمثّله وجود تيّار كامل له حضور قوي في الجامعات الإنقلوسكسونيّة بشكل خاص لكنّه إنتشر في غيرها وأصبح من غير الممكن تجاهله في حقل الدّراسات الإسلاميّة. يجتمع هذا التّيار على القول بأنّ الرّواية العربيّة الإسلاميّة غير صالحة لأن تعتمد في كتابة تاريخ المرحلة التّأسيسيّة للإسلام. الحجّة أنّها رواية أدبيّة مفتعلة قد لا تكون أكثر من كلام شاع على أطراف الجدل الإسلامي ـ اليهودي ـ المسيحي في القرن الأوّل. أشرنا إلى أنّ هذه النّظريّة واجهت نقدا واسعا. لكن لم تكن دون أثر على البحث التّاريخي، ويمكن تلخيص أثرها في شكل من العزوف عن دائرة الرّواية، وتعويضها بالمصادر البيزطيّة بحجّة أنّها أقرب من الوقائع وقد تعكس وعيا محاينا لما حدث.(دي بريمار)

خلافا لـما قد يكون أوحى به تناولنا للرّواية من إغراق في الشّك، كان من نتائج هذه الدّراسة، إثبات أنّ كتب النّسب والسّير والتّاريخ، ورغم مضامينها المستقطبة من بلاغات أخرى، ورغم بناها الخرافيّة، تتضمّن مستوى **مغمورا من الشّواهد التّاريخيّة.** في ضوء العناصر التّاريخيّة من أسماء ووقائع ـ الّتي نأمل أن نكون نجحنا في إخراجها لدائرة الضوء وإكتسبت الوضوح الكافي ـ **يصبح من غير الممكن الإعتقاد أنّ الرّواية العربيّة تعكس برمّتها جدلا متأخرا.**

يصحّ القول أنّ الرّواة تصرّفوا في التّاريخ بالشّكل الّذي يستجيب لحاجات المجتمع والسّلطة، وأنّ ذلك يفسّر لنا الإلتواءات والبتر والكبت، لكن كلّ هذا يدفع للإعتقاد بوجود **أرضيّة أصليّة من الوقائع،** وإلاّ غابت أسباب الإلتواءات نفسها وأصبح من العسير علينا أن نفهم الغاية من التّصرّف، بمعنى أنّ التّصرّف في الحقيقة التّاريخيّة يمثّل في نظرنا حجّة على الصّحّة الأصليّة لما حدث.

لا يكاد تصرّف هؤلاء الرّواة في النّهاية يختلف عمّا عليه الحال في كلّ مجتمع بشريّ يريد أن يؤسس لإستقراره بتبرير من التّاريخ. لا إختلاف في النّهاية عن الآداب الأولى الّتي أرّخت لفتوح أمريكا أو للحركة الإستعماريّة آدابا تاريخيّة دقيقة، رغم أنّنا في هذه المراحل إقتربنا من الدّائرة الحديثة الّتي تميّز بين الثّقافة والتّاريخ (المقارنة واردة في أحد المراجع، قد يكون ديكوبار). نتيجة لذلك يصبح من غير المعقول أن نطلب أصلا من رواية أدبيّة، تبلورت مضامينها في صلب رهانات عقائديّة وإجتماعيّة جرت في العصر الوسيط أن **"تقول لنا الحقيقة كاملة "** عمّا حدث. هناك ما يدفعنا من الآن، للإستعاضة عن "نداء" باتريسيا كرون للـ "القفز" خارج دائرة الرّواية، بنداء آخر للبقاء بأقصى جهد ممكن داخل الرّواية. الدّعوة للخروج لا يعني في النّهاية ــ مثلما لفت لذلك الإنتباه فيكتور سحّاب ــ أكثر من عزوف وإعراض عن النّقد. وسوف نتبيّن من خلال إستعادة "إنسيّة" لرواية الإيلاف ننهي بها هذه الخلاصة، أنّ رواية الإيلاف ليست "بالفساد" الكامل، وأنّها رغم كلّ شيء حفظت لنا شكلا من الإخبار الصّحيح لكنّها أغرقته في محيط من الوظائف.

ــ ٢ ــ بأثر من نفس هذا التيّار السّالف الذّكر أصبحت الدّراسات التّاريخيّة في الأفق الثّقافي الأوروبّي تسند شكلا من الأولويّة للمصادر البيزنطيّة (دي بريمار مثلا). لكن رغم أنّ هذه المصادر تمثّل فرصة لوجهة نظر خارجيّة عمّا جرى بعد الإسلام، يبقى لها حدودها لأنّها لا يمكن أن تخبرنا عمّا كان يجري في المجتمع القبليّ، في حين أنّ هذا المجتمع سيكون نقطة الإنطلاق للحركيّة التّاريخيّة بعد الإسلام. معنى ذلك أنّ المصادر البيزنطيّة، ومهما بلغت قيمة إعلامها، لا ترينا الدّيناميّة التّاريخيّة الّتي هيأت السّبيل للتّحوّل التّاريخي الّذي حدث بالإسلام. العزوف عن الرّواية العربيّة يعني في النّهاية عزوفا عن دراسة المجتمع المعنيّ، وإقرارا ضمنيّا بأنّ ما حدث بعد الفتوح لم يكن إلاّ "مفاجأة"، وككلّ مفاجأة تبقى دون تاريخ.

ــ ٣ ــ يمكن التّعريج على نتيجة تتصل بالدّراسات القرآنيّة.معلوم أنّ التّيّار السّالف الذّكر يعمّم الشّك على تاريخيّة القرآن نفسه، بمعنى أنّ القرآن كنصّ يمكن ألاّ يكون أكثر من نصّ تبلور بشكل متأخّر في حيّز نفس الجدل المتأخّر.

ما هو متاح من خلال بعض المسائل الّتي تمّ تناولها ومن أبرزها سورة مشكلة سورة إيلاف قريش (ص ١٠٩) أنّ إستعمال مصطلح الإيلاف في القرآن هو إستعمال دقيق يدلّ على أنّ النّص القرآني هو أقرب النّصوص للطّبقة التّاريخيّة. معنى ذلك أنّنا إذا قبلنا جدلا بأنّ القرآن هو بلورة

متأخّرة يصبح من غير القابل للفهم كيف يحفظ لنا مفهـوم الإيـلاف في شـكله الدّقيـق في حـين أنّ كلّ إتّجاه الرّواية التّاريخيّة هو **غبن لهذا المفهوم الدّقيق**. فلو كان القرآن بلورة متأخّرة عـن مرحلـة الرّسالة المحمّديّة لكان تلقّى ضغط الرّواية التّاريخيّة المتمثّل في القول أنّ الإيلاف هو إيـلاف قرشـي. لكن التّلاقي بين حقيقة التّاريخ وحقيقة الإيلاف بمعناه المسـتعمل في القـرآن، وبقـاء شـكل الرّوايـة التّاريخيّة المنسجمة مع هذا المضمون يدلّ بشكل قوي على **تاريخيّة النّص القرآنيّ**.

خلاصتنا بالنّسبة للرّواية أنّ الرّواة، وفي مراحل مختلفة، حدّثوا عن تاريخ المرحلة الجاهليّة إنطلاقا من وقائع حادثة حملتها الذّاكرة ودخلـت دائـرة الأدب المكتـوب. يبقـى الوصـول لتلـك المضـامين رهين **إعادة الرّواية لسـياقها البيـاني الأصلـيّ** داخـل دائـرة أدب كـانت لـه جملـة مـن الوظـائف التمجيديّة والسّياسيّة والعقائديّة.

ـ ٣ ـ مستوى النّسب:

ميّزنا بشكل أقرب إلى الشّكل الفرضي بـين مسـتويين: مسـتوى الأبنيـة العامّـة مـن النّسـب أي مستوى النّسب الّذي يحيل على بنى قبليّـة، والمسـتوى الدّقيـق مـن النّسـب أو القرابـة الّـتي تتعلّـق بأواصر إجتماعيّة محسوسة.

لا يمكن تعميم مداخل هذه الدّراسة على مجمل "المجتمع القبليّ"، لكن مـا تظهـره دراسـة نسـب قريش، وما له كلّ الحظوظ في أن ينطبق على حالات أخرى، أنّ المستوى الأكبر من النّسـب قـد لا يكون أحيانا إلاّ إطارا أدبيّا صاغه الوعي المتأخّر الّذي أراد وعي الجاهليّة على أنّها مجتمع قبـائل. أسباب ذلك دون شكّ مختلفة. يمكن أن تكون الأسباب مجرّد إستعادة للبنى الّتي عادت للحياة بعـد حركة الفتح كما يمكن أن يكون على صلة بأبعاد سياسيّة وعقائديّـة. مـا تكشـفه حالـة قريـش أنّ الإتّجاه العام للرّواية هو تقديم هذه القبيلة على أنّها عشيرة محمّد.

ما نرجو أن تكون كشفته هذه الدّراسة أيضا أنّ المستوى الدّقيق من النّسب هو المستوى الأكثر صدقا إذ حفظ لنا، ولو بطريقة ملتوية أحيانا بسبب إرادة تطويع المعطيات الدّقيقـة للبنـى الكـبرى، أو بظاهر إهمال علاقات الأمومة، بقي فيه ما يجعلـه وثيقـة تحفـظ لنـا مـا ضـاع مـن حيّز الرّوايـة **ليحكي لنا قصّة مجتمع**. لنذكّر بأنّ إعادة بناء صلات القرابة، والّتي غطّت أقساما واسعة من هـذه

الدّراسة لم تكن غاية لذاتها، وقد عبّرنا عن ذلك في مواضع عدّة، هو الشّرط الأساسي ليمكن تحويل النّسب إلى وثيقة أو وسيلة للإقتراب من المستوى الإجتماعي ـ التّاريخي.

يطرح تناول المستوى الدّقيق من النّسب على الوعي التّاريخي الكثير من التّحدّي، ويستنثر كلّ وسائل النّقد، ولا يمكن أن يكون ذلك دون مجازفة. نأمل أن نكون أثبتنا أنّ النّقد التّاريخي يمكن أن يخترق الثّغرات والحواجز والوصول للشّكل الأقرب لترجمة الواقع الإجتماعي الّذي ساد في مراحل متعاقبة. **لا يمكن تناول تاريخ مرحلة بنسيج إجتماعيّ خاطيء.** رواية الإيلاف، ورغم ما لها من مضامين تاريخيّة مقبولة سنحاول رصدها ، فإنّها، **بالمضامين المصاحبة لها في مستوى القرابة والنّسب**، تمثّل قطيعة تحول دون فهم الإستمرار والتّواصل. **دون فكّ بنية النّسب لا يمكن العثور على الجذور الإجتماعيّة للدينامية التّاريخية الّتي أدّت لإندماج منطقة الحجاز في الدّورة التّاريخيّة،** أي على تلك الإستمراريّة المقبولة والمستساغة في مستوى الفهم التّاريخي بمعناه الحديث، بين ماضي العرب ومستقبلهم، بإعتبارهم جماعة إنسانيّة، ولا مجال للمفاجأة في التّاريخ.

رغم هذا، ففي المستوى العمليّ، يبقى مجهولا ما يطرحه نسب القبائل من تحدّيات على المنهج التّاريخي، لكن ربّما يبقى من الصّالح الإنطلاق ، ولو بشكل ضبابي في البداية مثلما هو الحال في أي دراسة تاريخيّة، من التّمييز بين أطر كبرى للنّسب وأطر صغرى، مع ضرورة توجيه الشّكوك في الإتّجاهين معا، وقد يؤدّي ذلك لتحرير شخصيّات أخرى كثيرة من سجون النّسب، ولا سيّما تلك الّتي تلقّى نسبها ضغوط صورتهم التّاريخيّة في الرّواية.

ـ ٤ ـ رواية الإيلاف: شيء من الإنسيّة:

هل للإنسيّة مكان قبل الفهم؟

غني عن القول أنّ الإنسيّة أصبحت ممكنة بعد الفهم، بعد أن عادت حقوق التّاريخ، وتغيّرت طبيعة الرؤية. لم تعد المسألة تتمثّل في قبول أو رفض هذه الرّواية التّاريخيّة العربيّة بقدر ما تتمثّل في إمكانيّة التّمييز بين المقبول والمرفوض الخاطيء، وفهم المرفوض من زاوية الوظائفيّة الثّقافية. رغم أنّ هذه الدّراسة تعطي الإنطباع بأنّها صراع مستميت للخروج من صورة الإيلاف يبدو لنا أنّ في رواية إبن الكلبيّ الكثير من التّاريخ.

المستوى الإخباري التّاريخي:

أشرنا سالفا أن الرّواية حفظت لنا بعض الحقائق، منها أنّ "الإنفتاح" كان في بدايته وأصله **إنفتاحا إقتصاديّا**. لم تسق تاريخا دقيقا، إذ أرّخت بالنّسب و بالأشخاص وهذا في حدّ ذاته دليل على الصّدق. في هذا الإطار حفظت لنا أنّ الإنفتاح حدث بمبادرة من شخصيّة تاريخيّة إسمها هاشم، أو عمرو. هذا الأمر الثّاني أيضا مثير لإعجاب. لماذا؟ لأنّها أبقت على هذا المعطى في محيط سيرة نبيّ. جرى التّاريخ دون شك في المناخ الذّهني للعصر الوسيط، الشّاعر بوجود تتنافر" بين العمل الرّوحي وبين العمل الدّنيوي الّذي تمثّله التّجارة. البعد الروحي هو بعد حاضر في كلّ حديث في محيط سيرة الرّسول محمّد. رغم هذا بقيت صورة هاشم صورة التّاجر المتردد بين مكّة والشّام. يمكننا أن نلاحظ أنّ الرّواية ربّما طوّعت عمل هاشم في إتّجاه خدمة الحرم بالضّبط لهذه الغاية، بغاية معادلة النّشاط التّجاري بجانب آخر قدسي وغير دنيوي.

يمكن بغاية إضفاء الوضوح على ما نكتب الإشارة إلى أنّ الرّواية رسمت صورة بالغة السّوء لتجّار قريش ومرابيها وسعيهم للمال. أمّا في شأن الشّخصيّات المقدّسة بشكل عام فالإتّجاه هو تغييب الإمتدادات الدنيويّة من محيط سيرتهم مثلما يبدو ذلك واضحا في محيط سيرة الرّسول محمّد نفسه حيث تأخذ ممارسة التّجارة شكل النّشاط العرضي، برأس مال لزوجته خديجة.

كلّ هذه الأبعاد دليل على أنّ في صورة هاشم جانب من التّاريخ. ما قد يكون ساعد على بقاء الصّورة هو من ناحية صدقيّة الدّور التّاريخي واثره الكبير على مصير مكّة، ومن ناحية ثانية وجود العائلة الهاشميّة في ملتقى طرق الحكم والنّفوذ في مراحل لاحقة دفعت لإبقاء عناصر تاريخيّة دنيويّة توحي بالثّروة والقوّة.

يمكن – من منطلقات إنسيّة – إستجماع المناخ الّذي كان الرّواة يتداولون أخبار التّجارة الجاهليّة، أو أخبار هاشم.

– أرّخ الرّواة بوعي آخر للتّاريخ، وغاب الشّعور بضرورة التّكامل بين مستويات التّعبير للواقع الإنساني. وصلنا بشكل غير مباشر أن لا سوابق للإيلاف في مكّة، وكانت صورة الإيلاف صورة الحدث التّدشيني الفاقد لمسبقاته. لا تثير الرّواية تجارة لقريش قبل الإيلاف سوى أنّها كانت تجارة فقيرة ومحدودة في مستوى معاشي.

– لترسيخ هذه الصّورة النّمطيّة للتّجارة لم يكن أمام الرّواة إلاّ الخلط بين مرحلة الإندماج وبين التّطوّرات اللاّحقة الّتي كانت نتيجة لها. لذلك أفرزت مسألة توزيع **الأدوار بين العائلات الثّلاث** (بنو عبد شمس، بنو نوفل، وبنو المطّلب). حضور هذه العائلات وغياب أخرى يثير الإنتباه: أدمجت بعض العائلات الّتي دخلت في دائرة القرابة والتّجارة مع هاشم، لكنّها ذكرت بني المطّلب وأهملت بني أسد بن عبدالعزّى وبني زهرة مثلا. ساقت بعض العائلات الّتي نمت ثروتها بفعل العمل التّجاريّ، لكن ذكرت بني عبد شمس وأهملت بني مخزوم وبني تيم.

من هذه الزّاوية خاصّة تبدو لنا الرّواية موفّقة بين تواريخ متتالية : الدّور الأوّل كان لهاشم وهو مؤسّس التّجارة، والدّور الثّاني كان لبعض عائلات دخلت في دائرته مثلما يظهر من صلات التّصاهر (بنو المطّلب خاصّة)، والدّور الثّالث كان لبعض العائلات ـ كما ذكرنا ـ إستفادت من المبادرة في محيط مكّة القريب. **الرّواية تبدو موفّقة بين وجاهة أصليّة وبين وجاهة حادثة بعد الإنفتاح والتّجارة المحدودة مع العالم القبلي المحيط.** إتّجاهها هو تعميم شرف التّأسيس على فروع عدّة وتوزيعه بشكل متساو، لكن يلفت الإنتباه أنّها فقط بالنّسبة لهاشم تثير دوره في خدمة الحرم.

ـ ٢ ـ المستوى الوظائفي:

رواية إبن الكلبي عن الإيلاف مستوى ثان من الدّلالة في سياق تاريخ معتقدي. بعد ترسّخ الإسلام، وتحوّله لثقافة عالميّة، لم يعد المتلقّي يعي المضامين في مستوى أنّها إخبار عن التّاريخ، بقدر ما يعيها على أنّها إخبار ثقافي عام يمهّد لمحوريّة العقيدة.

يبدو لنا أن هناك جملة من الوظائف المتكاملة:

– تساند رواية الإيلاف **أصالة الإسلام**، من خلال المحافظة على **محوريّة مكّة**، وهو عنصر يمكن أن يكون عنصرا متأخّرا أدمج لتأصيل التوحيد الإسلامي، وليس من العجيب أن تكون هذه العناصر قد رسخت في سياق جدل متأخّر(كرون)، لكن يبقى على عاتق المؤرّخ ضرورة النّفاذ وإعادة بناء الرّوابط التّاريخيّة، وهو ماسعينا إليه.

– ترسيخ الفراغ التّاريخي الضّروري ـ وهو ما اشرنا له في سياقات مختلفة ـ الّذي يجب أن يسبق أي دعوة دينيّة، بمعنى أنّ العالم الّذي نشأت فيه الدّعوة الإسلاميّة هو عالم مفرغ من التّجربة التّاريخيّة، وهو عالم حاد عن شريعة الحق الإلاهي الأبدي. ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ ترسيخ هذه البساطة الأصليّة أيسر في مكّة منه في يثرب أو بلاد الشّام.

- ترسيخ مركزيّة العناصر المكّيّة الّتي أصبحت مع الزّمن عناصر قريشيّة، وكتابة تاريخ تبريري للنّخبة يشرّع لصدارتها السّياسيّة وتوارثها الحكم.

- ٥ - آفاق على المرحلة الإسلاميّة:

أشرنا في بداية هذه الخلاصة إلى أنّنا لا نرقّي إستنتاجاتنا لدرجة النّظريّة لتفسير تاريخي لنشأة الإسلام، وأنّ ذلك يبقى شريط دراسات إجتماعيّة أشمل تتناول تاريخ القرن السّادس وهي الآن ضعيفة الحضور. لكن مع هذا ساقنا التأمّل لجملة من الآفاق الّتي نسوقها هنا بشكل فرضي.

هل من الضّروريّ بعد كلّ هذا التذّكير بأنّ تاريخ الإسلام يبدأ بنقطة بداية، بعيدا عن كلّ سياق تاريخيّ حين يخضع الدّارس لمنطق الأدب التّاريخي القائل بأنّ الحركة بدأت في مكّة، وإستمرّت في يثرب. تعكس المفاهيم الفرعيّة هذا الوعي: المهاجرون هم الّذين صحبوا الرّسول من مكّة، الأنصار هم الّذين ناصروه في يثرب، الكفّار هم الّذين أعرضوا عن الإسلام...إلخ...

التأريخ للإندماج الإجتماعي يوفّر فرصة لوعي آخر.

- ماضي الإسلام يتوزّع على بؤرتين للإندماج. لكلّ منهما تصوّره المختلف . البؤرة المكّيّة كانت تودّ المحافظة على شكل من الأولويّة الّتي إكتسبتها بالعمل التّجاري، والبؤرة الثّانية كانت تريد أن تتجاوز المفهوم الإقتصادي للإندماج نحو مفهوم تنظيمي. بين البؤرتين كان هناك تداخل تعكسه بنى القرابة على أحسن وجه (تلك الّتي إستهدفتها الرّواية). إنطلاقا من هذا يكتسب التّاريخ الإسلامي ما يبدو لنا أبعادا واقعيّة: تصبح المرحلة الإسلاميّة مرحلة تقع في سياق إتّجاه قديم للدّمج الإجتماعي. فرغم أنّ بداية الدّعوة كانت مكّة فإنّ أرضيّتها التّاريخيّة كانت في البؤرة المقابلة. لذلك تمّت مواجهتها في مكّة وإضطرّ أصحابها للإنتقال إلى يثرب. ما قد يعطي الدّليل مرّة أخرى على أنّ مركز الثّقل التّاريخي الإجتماعي يوجد في يثرب أنّ الحركة وجدت أكبر المآزرة في هذه المدينة.

نتيجة لهذا تصبح الدّعوة الإسلاميّة حركة رائدة للدّمج الإجتماعي غايتها كسر نهائيّا لما تبقّى من الرّوابط القبليّة (وهو أمر معلوم لكن مفرغ من أبعاده التّاريخيّة). ما يثير الإنتباه ويؤكّد أصالة الحركة و مضمونها الإجتماعي التّاريخي أنّ أصحابها لم يتخلّوا عن ضرورة دمج مكّة، رغم ما أبداه أصحابها من عدوانيّة، تلك العدوانيّة الّتي يبدو لنا أنّ كتب السّير، ورغم مبالغتها في بعض

جوانبها، تعكسها بشكل أمين. أهم من هذا القول أنّ مكّة لم تكن تعني مكّة بقدر ما تعني البؤرة الجنوبيّة بإمتداداتها الواسعة (وهو ما ينعكس سنة الوفود).

هل كان المهاجرون والأنصار هم الأقرب لدائرة الدّمج؟ ما هو أثر أواصر القرابة؟ كيف يمكن ترجمة الخلافات العقائديّة للغة تاريخيّة قابلة للفهم؟ تلك مسائل تتجاوز حدود هذه الدّراسة وتتطلّب بحثا مستقلاّ.

– من العسير إستجماع كلّ الدّلائل على أنّ الديناميّة الجارية كان لها كلّ الأبعاد الإجتماعيّة، بمعنى أنّها تحيل في النّهاية عل البؤرتين، لكن يمكن لفت الإنتباه، ولو بسرعة لبعض الجماعات الّتي تناولتها هذه الدّراسة ولو بشكل جانبي، منها خزاعة. تتحدّث كلّ كتب التّاريخ والسّير عن مساندة "قبيلة" خزاعة في مرحلة مبكّرة للدّعوة الإسلاميّة (أنظر ملخّص الوقائع في مقال خزاعة في دائرة معارف الإسلام). مساندة خزاعة يصبح فيها تعبير عن منتهى قربها، منذ زمن هاشم وعبد المطّلب من بعده، من دائرة الدّمج.

– من نفس نقطة الإنطلاق يمكن النّظر للخلافات السّياسيّة المتأخّرة .معلوم أنّ الادب التّاريخي يضع هذه الخلافات على سجلّ الخلافات السّياسيّة الدّينيّة. لكن تبقى هذه الخلافات أيضا دون تاريخ مفهوم. كيف يمكن لجماعة حديثة التّجمّع، حقّقت أعلى نجاحاتها التّاريخيّة بتوحّدها وإندماجها، وإرتقت لسيادة التّاريخ الشّرقي برمّته أن تنقسم وتتحارب؟ يبدو لنا الأدب التّاريخي العربي ضعيفا لأنّه في هذه المرحلة لا يجد التّبريرات الآليّة الّتي يجدها في مراحل لاحقة (شيعة مقابل سنّة). ما يمكن إقتراحه كزاوية للنّظر هو أن يكون المجتمع العربي الإسلامي الأوّل بقي – حتّى بعد التّوحّد الذّي يبقى دائما نسبيّا – حاملا لبذرة الإنقسام على مفهوم الإندماج بين قطبين كبيرين: قطب جنوبي يمثّله ما أصبح أرستقراطيّة مكّة وقطب شمالي يمثّله أهل المدينة ووادي القرى.

يعطي ذلك الحجّة بشكل جدليّ على أنّ الحركة الإسلاميّة كانت نجاحا في التّوحيد الإجتماعي (مفهوم المآخاة خاصّة)، ويعطي الدّليل على **صلابة البؤر الأصليّة وقوّة أرضيّتها**: من **ناحية قريش**(أو ما أصبح قريشا) تتصدّر **القبليّة** في الحجاز الجنوبي وتتوسّع لتعبّر عن القبلية العربيّة (القيسيّة؟)، **ويثرب واليمنيّة**، وتتمحور حول يثرب وتمتدّ لتشمل العشائر ذات الإرتباطات معها، لكن يغيب منها وجود القبليّة العربيّة التّقليديّة القويّة بحضورها العسكري. لم يكن ليثرب تقليد في

دمج القبائل بالشّكل الّذي كان في مكّة، ويتردد في المصادر أنّ أكبر مشاكل يثرب كان القبليّة المحيطة.(هل لهذا كانت مولد إرادة الإندماج؟)

لمن كانت الغلبة؟

نجاح العناصر المكّية هو في أصله نجاح للإنفتاح على العنصر القبليّ، ومن هنا يمكننا أن نفهم كيف كان لأشراف قريش دور كبير في السّياسة والفتوح في حين أنّ العناصر اليثربيّة، وبعد إطلالة محدودة على العالم العسكري والسّياسي في محيط عليّ بن أبي طالب، إنكفأت بسرعة وربّما كان لها دور أكبر في العلم الإسلامي النّاشيء.

رغم نفاذ فكر هشام جعيط (الفتنة، ١٩٨٩) للمستويات النّفسيّة والوجدانيّة، يصبح من الضّروري الزّيادة في حيّز الإرث التّاريخي في أحداث الفتنة. كان عليّ يترجم الرؤية الهاشميّة الشّماليّة للتّوحيد السّياسي في حين كان معاوية يترجم الرّؤية الحجازيّة الجنوبيّة القويّة بإمتداداتها القبليّة.

رغم شيء من المجازفة بالقفز على التّاريخ، يبدو لنا أنّ هذه الصّورة لا تتناقض مع مجريات التّاريخ العام في مراحل لاحقة، وتتقاطع نظرتنا مع ما هو شائع في دراسات تاريخ القرن الأوّل (شعبان خاصّة) :

ـ النّخبة المكّيّة الّتي وإن هزمت في مرحلة الدّعوة فقد كان خلافاتها عميقة مع البؤرة المقابلة. مع مرور الزّمن لم يعد الإندماج في حدّ ذاته موضوعا لجدل بين القبائل الحجازيّة، بل تحوّلت حدود الإختلاف لفلسفة التّنظيم. في أوّل مناسبة حقّقت القبليّة العربيّة "ثاراتها" و من الأمور الدّالة أن تقع الفتنة في زمن عثمان، ذلك الخليفة الّذي ينتمي بأصوله العائليّة لحلقة النّخبة المكّيّة وبإنتمائه لدائرة التّحوّل والإندماج. يمكن قراءة محاولته على أنّها في نهاية المطاف محاولة للتّوفيق، لم تتأخّر نتائجها على الظّهور.

ـ يمكن النّظر لنجاح الأمويّين على أنّه نجاح زعماء البؤرة الجنوبيّة للإندماج في حين أن البؤرة الشّماليّة، ونتيجة لضعف روابطها القبليّة، وإرتباطها بالجغرافيا، بقيت دون تمثيليّة سياسيّة واضحة. من هذه الزّاوية يمكننا أن نقرأ نجاح بني أميّة في بلاد الشّام. من النّاحية المنطقيّة المجرّدة يجب أن يكون تركّز في العراق وليس في الشّام. لكن نجاحهم في الشّام يدلّ على وعيهم ووعي القبليّة العربيّة بمصالحها وإمتلاكها لفلسفة في الحياة جعلتها تعرض عن فلسفة الإيلاف. هذا ما يفسّر لنا

أيضا غياب أثر لليمنيّة كيمنيّة تاريخيّة في المراحل الأولى من التّاريخ الإسلامي لأنّه كان من مصلحتها أن تنضوي تحت المنطق القبلي.

– صعوبة إندماج العناصر الهاشميّة في الدّولة لا يمكن النّظر إليه على أنّه مجرّد صراع بين عائلتين. لو كان الأمر كذلك لكان للزّمن فعله، ولكانت إمتيازات الحكم كافية لتجاوز الخلاف. غياب بني هاشم من دائرة الخلافة يعكس هزيمة لبؤرة الإندماج الشّماليّة الثّانية. لذلك لم تكن عودتهم رمزيّا إلاّ في المرحلة الممهّدة للثّورة العباسيّة. مما له دلالة أن يحدث ذلك بالضّبط في زمن يذكّر ثقافيّا بزمن الإيلاف: ضرورة الإندماج وتجاوز القبليّة التّقليديّة.

عاد بنو هاشم من جديد، بعد غياب طويل بمفهوم جديد هو مفهوم آل البيت. هذا المفهوم لم يتبلور على أسس دمّيّة كما يوحي بذلك علم النّسب بل تبلور على أسس سياسيّة، وفي هذا المناخ السّياسي قد يكون تولّد الإقتصار على الفرع المكّي من سلالة هاشم ، لأنّ في النّسب الكامل ما كان يثير تاريخيا كان يجب أن ينتهي.

(نهاية الخلاصة، وتليها البيبليوغرافيا)

ثبـــت المصادر والمراجع

- لا تحوي هذه القائمة إلاّ المصادر الّتي تحيل عليها الهوامش.
- التّرتيب ألفبائي دون إعتبار أبو أو إبن.

- أ - المصادر.

إبن أبي حديد، شرح نهج البلاغة،

إبن الأثير (عزّ الدّين الجزريّ)، اللّباب في تهذيب الأنساب، بيروت: دار صادر، ١٩٨٠. ثلاث مجلّدات.

- الكامل في التّاريخ، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩.

الأزرقي (أبو الوليد محمّد بن عبد الله بن أحمد)،تاريخ مكّة، تحقيق رشدي الصّالح ملحس، بيروت: دار الأندلس [د.ت.]، مجلّد واحد.

إبن إسحاق (محمّد) سيرة إبن إسحاق المسمّاة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي،تحقيق محمّد حميد الله، قونية(تركيا)،١٩٨١.

الإصفهاني (علي بن الحسن بن محمّد أبو الفرج)، كتاب الأغاني، تحقيق بإشراف عبد السّتّار أحمد فرّاج، بيروت: دار الثّقافة، الطّبعة الثّامنة، ١٩٩٠، في ٢٥ مجلّدا.

- مقاتل الطّالبين، تحقيق أحمد صقر، بيروت: مؤسّسة الأعلمي، ١٩٨٧. مجلّد واحد.

إمريء القيس، ديوان، تحقيق حنّا الفاخوري، بيروت: دار الجيل،

الألوسيّ (أبي الفضل شهاب الدّين)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع الثّاني، بيروت: دار إحياء التّراث،[د.ت.]، ٣٠ جزءا.

البخاري (أبو عبد الله إسماعيل بن إبراهيم)، التّاريخ الكبير، بيروت: دار الكتب العلميّة،١٩٨٦. نشرة مصوّرة.

البغداديّ (عبد القادر بن عمر)، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي،١٩٨٦. ١٣ مجلّدا.

أبو عبيد البكريّ، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال،

البلاذري، أنساب الأشراف، الجزء الأول، تحقيق محمّد حميد الله، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩.

البلاذريّ (أحمد بن يحيا بن جابر)، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكّار، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦، في ١٣ مجلّدا.

الثّعالبي (أبي منصور عبد الملك بن محمّد)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، القاهرة، دار المعارف،[ذخائر العرب ٥٧]، ١٩٨٥.

الجاحظ (إبو عثمان بن بحر)، البيان والتّبين، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، بيروت: دار الجيل، [د.ت.]، أربعة مجلّدات.

– العثمانيّة، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، بيروت: دار الجيل،١٩٩١.

إبن الجوزي (جمال الدّين أبو الفرج عبد الرّحمان)، تاريخ عمر بن الخطّاب، تحقيق أحمد شوحان، حلب، دار القلم العربي،ل[د.ت.]، مجلّد واحد.

إبن حبيب (أبو جعفر محمّد)، المحبر ، تحقيق إيلزه ليختن شتيتر، بيروت: المكتب التّجاري للطّباعة والنّشر والتّوزيع، [د. ت.]. مجلّد واحد.

– كتاب المنمّق، تحقيق خورشيد أحمد فاروق، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥. مجلّد واحد.

– الإنباه على قبائل الرّواة،

– مختلف القبائل ومؤتلفها، تحقيق إبراهيم الأبياريّ، بيروت: دار الكتاب اللّبناني، [د.ت.]، طبعة مصوّرة عن نشرة القاهرة، ١٩٨١(؟).

إبن حجر العسقلاني (شهاب الدّين أحمد بن عليّ)، الإصابة في تمييز الصّحابة، بيروت: دار الكتب العلميّة،[د.ت.]، نشرة مصوّرة.

– كتاب تهذيب التّهذيب، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤. ١٤ مجلّدا.

إبن حزم(أبي محمّد عليّ بن أحمد) ، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة: دار المعارف، الطّبعة الخامسة،١٩٨٢. مجلّد واحد.

حسّان بن ثابت، ديوان، تحقيق وليد عرفات، بيروت: دار صادر، ١٩٧٤. جزءين.

إبن الخيّاط(أبو عمرو خليفة)، كتاب الطّبقات، تحقيق سهيل زكّار، بيروت: دار الفكر،١٩٩٣. مجلّد واحد.

إبن خلّكان (أبي العبّاس شمس الدّين احمد)، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت:دار صادر،[د.ت.]. ٨ مجلّدات.

إبن دريد (أبي بكر محمّد بن الحسن) الإشتقاق، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، بغداد: مكتبة المثنّى، الطّبعة الثّانية، ١٩٧٩.

– جمهرة اللغة، بيروت: دار صادر، [د.ت.]، ثلاث مجلّدات.

الدينوري، الأخبار الطّوال، تحقيق عبد المنعم عامر ومراجعة جمال الدّين الشّيّال، بيروت: دار المسيرة، أعيد طبعه في بغداد: مكتبة المثنّى [د. ت.]

الرّازي (أبي محمّد عبد الرّحمان - ت ٣٢٧ هـ)، الجرح والتّعديل، بيروت: دارإحياء التّراث، [د.ت.]، طبعة مصوّرة عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة بحيدر آباد الدّكن، ١٩٥٢. ٨ مجلّدات.

الرّازي (محمّد الرّازي فخر الدّين - ت ٦٠٤ هـ)، تفسير الفخر الرّازي الشّهير بالتّفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٠.

إبن رسته (أحمد بن عمر)، الأعلاق النّفيسة، ليدن: بريل، ١٩٦٧. B. G. A./ 7

إبن رسول (عمر بن يوسف)، طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب، تحقيق ك.و. سترستين، مقدّمة صلاح الدّين المنجّد، بيروت: دار صادر، ١٩٩١، مجلّد واحد.

الزّمخشري الخوارزمي (أبو القاسم جار الله)، الكشّاف عن حقائق التّنزيل، بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]

الزّهري (محمّد بن مسلك بن عبيد اللّه)، المغازي النبويّة، تحقيق سهيل زكّار، دمشق: دار الفكر، ١٩٨١.

إبن سعد (محمّد بن سعد بن منيع)، الطّبقات الكبرى، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت: دار الفكر، نشرة مصوّرة عن دار نشرة دار صادر، [د. ت].

إبن سعيد الأندلسي (أبو الحسن عليّ بن موسى)، نشرة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، تحقيق نصرت عبد الرّحمان، عمّان: الجامعة الأردنيّة: ١٩٨٢، في جزءين.

السّمهودي (نور الدّين عليّ بن أحمد)، وفاء الوفاء بأخبار مدينة المصطفى، تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد، بيروت: دار إحياء التّراث، ١٩٨٤. نشرة مصوّرة.

السّهيليّ (عبد الرّحمان) ، الرّوض الأنف في شرح السّيرة النبويّة للإمام إبن هشام، تحقيق عبد الرّحمان الوكيل، [د.م د.ت]، في سبعة أجزاء، ١٩٦٨.

إبن شبة (أبي زيد عمر بن شبّة النّميريّ)، تاريخ المدينة المنوّرة، تحقيق فهيم محمّد شلتوت، بيروت: دار التّراث، ١٩٩٠، أربعة أجزاء.

الصّحاري، أنظر العوتبي.

الطّبراني (أبو القاسم سليمان أحمد)، كتاب الأوائل، تحقيق محمّد السّعيد بن بسيوني زغلول،[في ذيل كتاب السّيوطي (جمال الدّين عبد الرّحمان)، الوسائل في مسامرة الأوائل، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٦.

الطّبري (أبي جعفر محمّد)، تاريخ الأمم و والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار سويدان، نشرة مصوّرة عن نشرة دار المعارف بالقاهرة، الطّبعة الثّانية،[د.ت.]، عشرة أجزاء.

– جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.

إبن عبد البرّ (يوسف بن عبد البرّ النّمريّ)، الدّرر في إختصار المغازي والسّير، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف،١٩٨٢.

إبن عبد ربه (أحمد بن محمّد) ، العقد الفريد، تحقيق محمّد أمين قميحة، بيروت: دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّالثة،١٩٨٧. ٧ أجزاء في ٨ مجلّدات.

أبو عبيدة (معمر بن المثنّى)، كتاب أيّام العرب قبل الإسلام،[كذا] جمع وتحقيق ودراسة عادل جاسم البيّاتي، بيروت: عالم الكتب،١٩٨٧.

إبن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تراجم النّساء، تحقيق سكينة الشّهابيّ، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢.

العسكريّ (أبو هلال الحسن بن عبد اللّه بن سهل)، الأوائل، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٧.

العوتبي الصّحاري (سلمة بن مسلم)، الأنساب، الجزء الثّاني، سلطنة عمان: وزارة التّراث القومي والثّقافة، ١٩٨٤.

الفيروزبادي (مجدالدّين محمّد بن يعقوب)، القاموس المحيط، بيروت: دار الجيل،[د.ت.]، أربع مجلّدات.

القالي (أبو عليّ القاسم)، كتاب الأمالي، ويليه ذيل الأمالي والنّوادر، تحقيق محمّد عبد الجوّاد الأصمعي، بيروت: دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧، ثلاث إجزاء في مجلّين. جزءين.

إبن قتيبة (أبو محمّد عبد اللّه بن مسلم بن قتيبة)، عيون الأخبار، تحقيق محمّد إسكندراني، بيرت: دار الكتاب العربيّ، ١٩٩٦، في مجلّين، في كلّ مجلّد جزءين، الهوامش تشير لرقم المجلّد.

– المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة: دار المعارف، الطّبعة الرّابعة،١٩٨٢.

– الشّعر والشّعراء، وقيل طبقات الشّعراء، ليدن: مطبعة بريل،١٩٠٢.

– الأنواء في مواسم العرب،.

إبن قدامة المقدسي (موفّق الدّين أبي محمّد عبد اللّه بن أحمد)، التّبين في أنساب القرشيين، تحقيق محمّد نايف الدّيلمي، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨.

القرآن الكريم، النّصّ مصحوب بترجمة لـ محمّد حميد الله، باريس: النّادي الفرنسي للكتاب،١٩٨٥.

القرطبيّ (أبي عبد الله محمّد بن أحمد) الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التّراث، ١٩٨٥.

القلقشندي (أحمد بن عليّ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، بيروت: دار الكتب العلميّة، الطّبعة الأولى،١٩٨٩.

– نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق إبراهيم الأبياريّ، بيروت، دار الكتاب اللّبنانيّ، الطّبعة الثّانية، ١٩٨٠. مجلّد واحد.

الكلاعي البلنسي (أبي الرّبيع سليمان بن موسى)، الإكتفاء في مغازي رسول الله والثّلاثة الخلفاء، تحقيق مصطفى عبد الواحد القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨. جزءين.

إبن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمّد)، جمهرة النّسب، تحقيق ناجي حسن، بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربيّة، ١٩٨٦. مجلّد واحد.

– جمهرة النّسب، تحقيق محمود فردوس العظم، دمشق: دار اليقضة العربيّة،١٩٨٢.

– كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكيّ، القاهرة: الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، نشرة مصوّرة عن طبعة دار الكتب، ١٩٢٤.مجلّد واحد.

– نسب معد واليمن الكبير، تحقيق فردوس العظم، دمشق: دار اليقظة العربيّة، ١٩٨٢. ثلاث مجلّدات.

المزّي، الكمال في معرفة أسماء الرّجال. بيروت. 1985 تحقيق بشار عواد معروف.

المسعودي (أبو الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ)، مروج الذّهب ومعادن الجوهر، تحقيق شارل بلاّ، بيروت: الجامعة اللّبنانيّة، ١٩٦٥، في سبعة أجزاء.

مصعب الزّبيريّ (أبي عبد الله المصعب بن عبد الله) ، كتاب نسب قريش، تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة:دار المعارف، الطّبعة الثّالثة، ١٩٨٢. مجلّد واحد.

إبن منظور(أبو الفضل جمال الدّين)، لسان العرب، بيروت: دار صادر،الطّبعة الثّالثة، ١٩٩٤. ١٥ مجلّدا، مع ٣ مجلاّدات من الفهارس.

مؤرّج بن عمروالسّدوسيّ، كتاب حذف من نسب قريش، تحقيق صلاح الدّين المنجّد، القاهرة: مكتبة دار العروبة، [د.ت.؟]. جزء واحد.

النّابغة الذّبياني، ديوان، تحقيق محمّد الطّاهر بن عاشور، تونس: الشّركة التّونسيّة للتوزيع، ١٩٨٦.

إبن هشام (محمّد بن عبد الملك)، السّيرة النّبويّة، تحقيق مصطفى السّقّا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، بيروت: دار الوفاق، د.ت.[طبعة مصوّرة عن طبعة القاهرة، مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، ١٩٥٥.] نشرة بيروت في مجلّين، يشمل كلّ مجلّد جزءين من النّشرة الأصليّة. الرّقم الأوّل من الإحالات هو رقم المجلّد.

الهمداني (أبو محمّد الحسن بن أحمد)، كتاب الإكليل، الجزء الثّاني ،تحقيق محمّد بن علي الأكوع الحوالي، بغداد: دارالحرّيّة، ١٩٨٠.

ـ كتاب الإكليل، الجزء العاشر، تحقيق محبّ الدّين الخطيب، القاهرة: المطبعة السّلفيّة،١٣٦٧.

الواقدي (محمّد بن عمر)، كتاب المغازي، تحقيق مارسدن جونس، بيروت: مؤسّسة الأعلمي للطّباعة، ١٩٨٩. ثلاث مجلّدات.

ياقوت الحمويّ (شهاب الدّين أبي عبد اللّه)، معجم البلدان، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ،[د. ت.]، خمسة مجلّدات.

ــ المقتضب من كتاب جمهرة النّسب، تحقيق ناجي حسن، بيروت: الدّار العربيّة للموسوعات،١٩٨٧. مجلّد واحد.

ـ ب ـ المراجع باللّغة العربيّة:

الأفغاني (سعيد)، سعيد الأفغاني، أسواق العرب في الجاهليّة، دمشق: المطبعة الهاشميّة،١٩٣٧.

الأيّوبي (ياسين)، معجم الشّعراء في لسان العرب، بيروت: دار العلم للملايين، الطّبعة الثّانية،١٩٨٧.

بروكامان(كارل)، تاريخ الأدب العربيّ، ترجمة عبد الحليم النّجّار، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.

بشير (سليمان)، مقدّمة في التّاريخ الآخر: نحو قراءة جديدة للرّواية الإسلاميّة، القدس،١٩٨٤.

بيضون (إبراهيم)، الحجاز والدّولة الإسلاميّة، دراسة في إشكاليّة العلاقة مع السّلطة المركزيّة في القرن الأوّل الهجري، بيروت، ١٩٨٣.

بلاد الشّام في صدر الإسلام.أبحاث المؤتمر الدّولي الرّابع لتاريخ بلاد الشّام، عمّان: ١٩٨٧.

بيغولوفسكيا (فيكتورقنا)، العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرّابع إلى القرن السّادس، الكويت، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب،١٩٨٥.

جابري (محمّد عابد)، تكوين العقل العربي، بيروت:دار الطّليعة،

جرنفيل (ف)، التّقويمان الهجري والميلادي، ترجمه عن الأنقليزيّة حسام الدّين الآلوسي، بغداد، وزارة الإعلام، الطّبعة الثّانية،١٩٨٦.

جواد عليّ، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام؛ أحمد صالح العليّ، محاضرات في تاريخ العرب، الموصل، ١٩٨١.

جولدزيهر (إيقناس)، العقيدة والشّريعة في الإسلام: تاريخ التّطوّر العقديّ والتّشريعيّ في الدّيانه الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٤٦.

خير الدّرع (مريم محمّد)، "حركة تدوين الأنساب في العصر العبّاسي الأوّل"، دراسات تاريخيّة، عدد ١ و٢ /١٩٨٧.

دراسات تاريخ الجزيرة العربيّة: الكتاب الثّاني: الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، جامعة الملك سعود،١٩٨٤.

دغفوس (راضي)، إشكاليّة الإنتشار في الإسلام المبكّر، تونس: مركز النّشر الجامعي،٢٠٠٢.

الـدّوري (عبـد العزيـز)، بحـث في نشـأة علـم التّـاريخ عنـد العـرب، بـيروت: المطبعـة الكاثوليكيّة، ١٩٦٠.

– "كتـب الأنسـاب وتـاريخ الجزيـرة العربيّـة"، مقـال منشـور في مصـادر تـاريخ الجزيـرة العربيّـة، الرّياض: جامعة الرّياض، ١٩٧٩. ج ١، ص ١٢٩ – ١٤١.

ديسو (رنيه)، العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة عبد الحميد الدّواخلي و محمّد مصطفى زيادة، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦.

روزنتال، علم التّاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح أحمد العليّ،

أبو زيد (بكر)، طبقات النّسّابين، الرّياض، دار الرّشد، ١٩٨٧.

سحّاب (فيكتور)، إيلاف قريش، رحلة الشّتاء والصّيف، بيروت، المركز الثّقافي العربي، ١٩٩٢.

شامي (شامي)، الشّرك الجاهليّ وآلهة العرب قبل الإسلام، بيروت: ١٩٨٦.

شعبان (محمّد عبد الحيّ)، صدر الإسلام والدولة الأمويّة (معرّب عن Islamic History، الجزء الأوّل)، بيروت: الأهليّة للنّشر والتّوزيع، ١٩٨٧.

شكري (موفّق أحمد)، أهل الفترة ومن في حكمهم، الإمارات العربيّة المتّحدة (عجمان) و دمشـق: دار إبن كثير، ١٩٨٨.

الصّكلي (منذر)، خواطر حول صورة أهل الرّدّة اليمنيين في المصادر العربيّة الإسلاميّة، كرّاسات تونسيّة، عدد ١٦٤، ١٩٩٣.

الصّمد (واضح)، الصّناعات والحرف عند العرب في العصر الجاهليّ، بيروت: ١٩٨١؛

الطّناحي (محمود محمّـد)، تـاريخ نشـر الـتّراث العربـي، مـع محـاضرة عـن التّصحيـف والتّحريـف، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٤.

العروي (عبد اللّه)، مفهوم التّاريخ، بيروت: المركز الثّقافي العربيّ، ١٩٩٢.

العظمة (عزيز)، – الكتابة التّاريخيّـة والمعرفـة التّاريخيّـة: مقدّمـة في أصـول صناعـة التّـاريخ العربـي، بيروت: دار الطّليعة، ١٩٨٣.

– التّراث بين السّلطان والتّاريخ، بيروت: دار الطّليعة، ١٩٩٠.

العليّ (أحمد صالح)، محاضرات في تاريخ العرب، الموصل: جامعة الموصل، ١٩٨١.

عمامو (حياة)، أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام، تونس: كلّيّة العلوم الإجتماعيّة، أطروحة مرقونة، ص ٣٣٥. (منشورة).

كحّالة (عمر رضا)، معجم القبائل العربيّة، بيروت: مؤسّسة الرّسالة،١٩٨٥.

النّص (إحسان)، كتب الأنساب العربيّة، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، المجلّد الرّابع،أكتوبر١٩٨٩؛

وات (مونتغومري) محمّد في المدينة، تعريب شعبان بركات، صيدا: منشورات المكتبةالعصريّة ، [د. ت.]

– محمد في مكّة، ترجمة شعبان بركات، صيدا: منشورات المكتبة العصريّة [د.ت.].

- ج – المراجع بغير اللّغة العربيّة:

(تحوي هذه القائمة المراجع الّتي تحيل عليها الهوامش، ضمّت إليها بعض المؤلّفات الّتي نسوق عناوينها بغاية التّدليل على بعض إتّجاهات البحث الأنقلوسكسوني بشكل خاص لأنّنا نناقش منظورها العام لتاريخ الجاهليّة ، أو بعض المؤلّفات الّتي كان لها أثرها على منهج التّناول المتّبع في هذه الدّراسة.)

Achèche (T.) "Uhayha ibn al- Julah", in E. I ./ 2, vol. 10, p. 843.

Anrdrae (Tor), les origines de l'Islam et le christianisme(Der Ursprung, Uppsala, 1926), trad.fr.Jule Roche, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1925.

- Mahomet, sa vie et sa doctrine, trad. fr. J. Gaudefroy- Demombynes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 2ème Ed. 1984.

Al-Ansab, la quête des origines: Anthropologie historique de la société arabe, Paris: Maison des scienses de l'Homme, 1991, p.13, La tribu arabe approches anthropologiques et orientalistes,(P.Bonte).

Arkoun (M.), Lectures du Coran, Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

Aron (R.), Introduction à la philosophie de l'Histoire, Paris, Guallimard, 1948.

- Aron(Ed.), "L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue", Actes du séminaire international... Venise 1971, Paris-La Haye, Mouton,1972.
- La philosophie critique de l'Histoire, Paris, Vrin, 1969.

Azmeh (Aziz), "Histoire et narration dans l'historiographie arabe", Annales E.S.C., année 41, n. 2, Mars- Avril 1986, pp.409-431.

Bousquet (G H.), "Observations sociologiques sur les origines de l'Islam" in Studia Islamica, II,pp. 61-85.

Bravmann (M. M.), The spiritual background of early Islam, Leiden: Brill, 1972, pp 39sq

Cahen (C.), L'Islam des origines jusqu'au début de l'empire ottoman, Paris, Bordas, 1970.

- "Point de vue sur la révolution abbaside", Rev Historique,63,CCXXX.
- "L'historiographie arabe des origines au 7ème s.H. ", ARABICA, Tome XXXIII, 1986.

Caskel (W.),Ibn al-Kalbi, Gamharat an-Nasab.Das genealogische Werk des Hisham Ibn Muhammad al-Kalbi, 2 2 Vol. Caskel W. et G.Stenziok. Leyde, E.J.Brill, 1966.

-"Adnan", in E. I. /2, vol. 1 p. 216;

Chabbi (J.), "Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet", Arabica, XLIII (1996), pp.189-205.

- Le seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet, Préface d'André Caquot, Paris, Noêsis, 1997. (Comte rendu de Claude Jilliot, dans Studia Islamica, 1999.)

Cheikh-moussa (A) et Gasagnadou (D.), "Comment on écrit l'histoire...de l'Islam. A propos de le Mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam de ch. Décobert", Arabica, LX (1993), 199-247.

Chelhod (J.), (Ed.), L'Arabie du sud, société et civilisation, 3 vol. Paris, Maisonneuve et la Rose,1984-1985.

-" La foi jurée et l'environnement désertique", in Arabica, XXXVIII,1991.
- "Du nouveau à propos du "matriarcat" arabe", in Arabica, Tome XXVIII, fasc.1.
-" Le système de parenté chez les arabes: à propos d'un ouvrage récent", in Arabica, Tome XXVI, fasc.3 sept.1979.
- "Kabila", in E. I. / 2 , Vol. 4 pp. 348 -350
- Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme.(Islam d'hier et d'aujourd'hui, vol XII, Paris: Ed. Besson-Chantemerle, 1958.

Cook (M.),

- Early Muslim Dogma, Cambridge University Press,1981.

-" The opponents of the Writting of tradition in Early Islam", ARABICA, tome XLIV, pp. 437-523.

Crone (P.), et M. Cook, Hagarism. The Making of the Islamic Word, Cambridge University Press, 1977.

- Meccan Trade and the Rise of Islam, Prinston University Press, 1987.
-"Serjeant and Meccan Trade", in Arabica, XXXIX, 1992.
- "The first-century concept of Hiǧra", in Arabica,XLI, 1994

Le Saint Coran, Texte et traduction par M. Hamidullah avec la collaboration de Léturmy, Paris, club français du Livre, 1985.

Daghfous (R.), Le Yaman Islamique des Origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (Ier - III ème / VII ème - IX Siècle), 2 vol., Université de Tunis-I, 1995.

Dagorn (R.), La geste d'Ismaêl d'après l'onomastique et la tradition arabes, Genève, librairie Droz, 1981.

De Prémare (A.L.), Les Fondations de l'Islam. Entre écriture et Histoire. Paris, Seuil, 2002.

Décobert (C), "L'ancien et le nouveau. A propos de l' enfance de l'Islam", in L'Histoire du monde islamique au Moyen-âge: Bilan et tendance de la recherche depuis 1968", table ronde organisée par l'association française des arabisants, 1987.

Djait (Hichem), al- Kufa: Naissance de la ville islamique, Paris: Maisonneuve et larose, 1986. la Grande discorde, Paris, Guallimard, 1989.

Donner (F), The early arab conquests,Princeton univ. Press, 1981.

Faire de l'Histoire: Sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora. Paris:Gallimard,1974. 3 Vol.

Elisséeff (N), "Ḳinnasrin",in E.I. / 2, vol. 5 p. 126-127.

Fahd (T.), " Manāf", in E. I. /2, vol. 6, p. 333.

Fischer - (A. K. Ivrine), "Ḳaḥtān", in E. I. / 2, vol 4, p.p. 467-469

Gaudefroy- Demombynes (M.), Mahomet, Paris, Albin Michel (Centre international de synthèse, "L'evolution de l'humanité", 1957, Ed. revue 1969.

Gilliot (Cl.), "Portrait "Mystique" d'Ibn ʿAbbas", Arabica, Tome xxxii, 1985.

-"Imaginaire social et Magazi: le "succés décisif" de la Mecque, in Journal asiatique, No275, 1987.

Hamidullah (M.),

- "Al- ILEF, ou les rapports économico-diplomatiques de la Mecque pré-islamique." in Mélanges Louis massignon, Damas, Institut français de Damas,1957.
- "The Aḥabish tribes allies of the pagans of Mecca", in Hamdard Islamicus, vol. IX, 2.
- la psychologie des grands ennemis du Prophète, in Revue des études islamiques, Tome XXXII, 1964. pp.109-114.
- "The christian monk Abu ʿAmir of Medina of the time of the holy Prophet", in Journal of the Pakistan Historical Society, vol. VII, 1959 (Part IV).
- "Les voyages du Prophète avant l'Islam", BEO, XXIX, 1977, vol.1.

Hasson (I), "Contribution à l'etude des Aws et des Khazradj", in ARABICA, XXXVI,1989.

-"Judham entre la Jahiliyya et l'Islam", in Studia Islamica, 1995/1 (Juin), 1981.

Henninger(J), "Deux études récentes sur l'Arabie préislamique", in Anthropos, vol. 58, 1963

Ibn al Kalbi - Caskel(W) et G. Stenziok, Gamharat an-Nasab. Das genealogische Werk des Hisam Inb Muhammad al-Kalbi, 2 vol., Leyde,E.J. Brill,1966.

" **Ilāf** "(Réd.), in Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Brill, 1960..

Jones (J. M. B.)," Ibn Isḥak", in E. I. / 2, vol.3 p.834

Kister (M.J.),

- "al-Ḥira. Some Notes on its Relations with Arabia", Arabica, XV (1968), 143-169 (repr. dans studies... Variorum reprints, 1980, III).
- "Mecca and Tamim", (repr. dans studies... Variorum reprints, 1980, I).

- "Mecca and the tribes of Arabia: Some notes on ther relations", in Mélanges David Ayalon, Jerusalem, 1986.
- "Some reports concerning Mecca. from Jahiliyya to Islam",(repr. dans studies... ,Variorum reprints, 1980, II)
- "Khuzaʿa", in E. I. /2 ,vol. 5 pp. 71-82.
- "Kudaʿa", in E.I. /2 Vol. 5, pp.314-318.
- (M. J.), The campaign of Huluban, A new light on the expedition of Abraha, in Variurum Reprints,1980, IV

Lammens (H.) La cité arabe de Taïf à la veille de l'Hégire, Beyrouth: imp. catholique,1922.
Laroui (A), Islam et Histoire. Essai d'épistémologie. Paris: Albin Michel, 1999.
Lecker (M.),
-Muslims, jews and pagans. Studies on Early Islamic Medina. Leiden: Brill, 1995.
- Muhammad at Médina: A geographical Approch", Jerusalem Studies in Arabs and Islam, 6(1985) pp.29-62.
-"Zayd b.Thabit, a Jew with two sidelocks": Judaism and literacy in pré-islamique Medina (Yathreb). in Journal of Near Eastern Studies, vol. 56 / 4 (Oct. 1997) pp.259-273.
- "Kinda on the Eve of islam and during the Ridda", JRAS,3(1994)pp.333-356
-" The death of the Prophet Muhammad's father: did Waqidi invent some of the evidence?" ZDMG Band 145 Heft 1 / 1995.
-" The Medinan Wives of Umar B. al-Khattab and His brother Zayd" in Oriens,vol. 36, 2001. pp.242-247.
- Lecker (M.),"Udhra", in E. I. /2 ,vol. 10, pp. 834-835
-"Thakif", in E. I./ 2 , vol. 10 p. 463

Levi Delle Vida (G), "Khath am", in E. I. /2, vol. 4, pp.1137-1138
Miquel (André), La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du II ème Siècle , Paris-La Haye, Mouton,1967.
Monnot (Guy), Islam et religions, Paris, Maisonneuve, 1986.

Pellat (ch.), "Fatra", in E. I. /2 vol p. 884.
-"Ghasil al Mala ika", in E. I. / 2 vol.3 p. 1044.
Rentz (G.),"Hudhayl", in E. I. /2,vol. 3, p559-560.3
Robin (C.) (éd.), L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'Histoire des Arabes grâce aux inscriptions, Revue du monde musulman et de la méditerranée, 61 (1991 /3). (Compte rendu de Pierre Larcher dans Arabica, tome XLIV).
- "La caravane yéménite et syrienne" dans une inscription de l'Arabie méridionale antique.(Inédit?)

Rodinson (M), Mahomet, Paris, Seuil (coll.Politique), 1961.
-"Bilan des études mohammadiennes" , Revue historique, CCXXIX (Janvier-Mars 1963), pp.169- 205.
-La fascination de l'Islam, Paris, Maspero, 1980.
- "L'Arabie avant l'Islam", in L'Encyclopédie de la Pleiade, T.2 Paris,1957 pp.3-36.

Said (M.), les notbles de la tribu de Badjila: Origine tribale et role politique, Thèse Univ. de Lyon II , 1983.
Serjeant (R. B.), , Haram and Hawta, sacred Enclave in Arabia, in Variorum Reprints, III , Studies in Arabian History and civilisation, Londres: Variurum Reprints,1981.

Shahid (Irfan), "Two qur'anic Suras: AL-ILEF and QURAYS", in Studia Arabica and islamica, Ed. Widad al-qadhi, Beyrouth, Univ. américaine de Beyrouth, 1981.
-" The last Days of Salih" in Arabica V. p. 145-158.
-"Ghssan", in E. I. /2, vol 2 , p. 1045
Stenziok(G.),"Azd", in E. I. /2, vol. p.834-836.
Shoufani (I.), Redda and the muslim conquests of Arabia, Toronto- Beyrouth, 1972.
Watt (M), Mahomet à la Mecque, Paris, Payot, 1977.
- Mahomet à Médine, Paris, payot, 1977.
-"Badjila", in E. I. /2, vol. pp.948-949
- "Kinana", in E. I. /2,vol.5, p.118-119.
- "Maad,in E. I. /2 vol. 5 p. 901
-"Hashim", in E. I. /2 ,
-"Kuraysh" , in E.I./2, vol. 5 , p.436-438.
-"Macca" in E.I / 2 vol p. 143.(1ère partie).
-"Ibn Hisham", in E. I. /2, vol. 3 p. 824.
Xavier de Planhol, Les fondements géographiques de l'Histoire de l'Islam,
Zahrani (Mahfouz Said), L'Histoire des tribus Kinda et Madhhij en Arabie préislamique. des origines jusqu'au VI ème siècle de l'ère chrétienne, Thèse, Univ d'Aix-Marseille I, 1999.

جامعة تونس

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية بتونس

دكتوراه دولة

النسب و القرابة في "المجتمع" العربي قبل الإسلام

دراسة في الجذور التاريخية للإيلاف

الملاحق

إعداد : محمد سعيد

إشراف الأستاذ الدكتور: راضي دغفوس

تونس 2004

فهرس الملاحق.

تنبيهات عامّة على الفهارس.

– يشمل فهرس أسماء الأعلام من الرّجال والنّساء والجماعات والقبائل والأمم كلّ الأسماء المذكورة في هذه الدّراسة، من جماعات وشخصيّات تاريخيّة ومؤلّفين حديثين إلخ... لم نستثني من الذّكر إلاّ الأسماء الواردة في الهوامش، إذ لم نرى فائدة في ذكر أسماء مؤلّفي المصادر الأساسيّة كإبن الكلبي أو إبن حبيب وإبن هشام، بالنّظر لكثرتها ولإنعدام الفائدة من الإحالة عليها من جديد.

– لا نأخذ بعين الإعتبار في التّرتيب الألفبائي لهذه الأسماء ما يرد عناصر تسبق إسم العلم مثل إبن أو أبو.

– بالنّظر لما يطرحه تصحيح الأسماء من مسائل، سيقت الأسماء في شكل ورودها في النّص، ولم نتناول بالتّصحيح والتّوحيد إلاّ الأسماء الّتي كانت موضوعا لإهتمام ونقد في هذه دراسة.

– بشأن أسماء المؤلّفين المعاصرين، ذكرنا أسماؤهم مثلما تذكر في الببليوغرافية، أي بتسبيق اللّقب على إسم الفرد.

– في فهرس أسماء الأماكن والمواضع لم نذكر مدن نشر المصادر بالنّظر لورودها في البيبليوغرافيا، وإنعدام الفائدة من ورودها من جديد في الفهارس.

فهرس أسماء الأعلام من أسماء الرّجال والجماعات والأمم.

أ

ت

ث

ج

ح

خ

د

ذ

ر

ز

س

ش

ص

ض

ط

ع

غ

ف

ق

ك

ل

حرف الميم

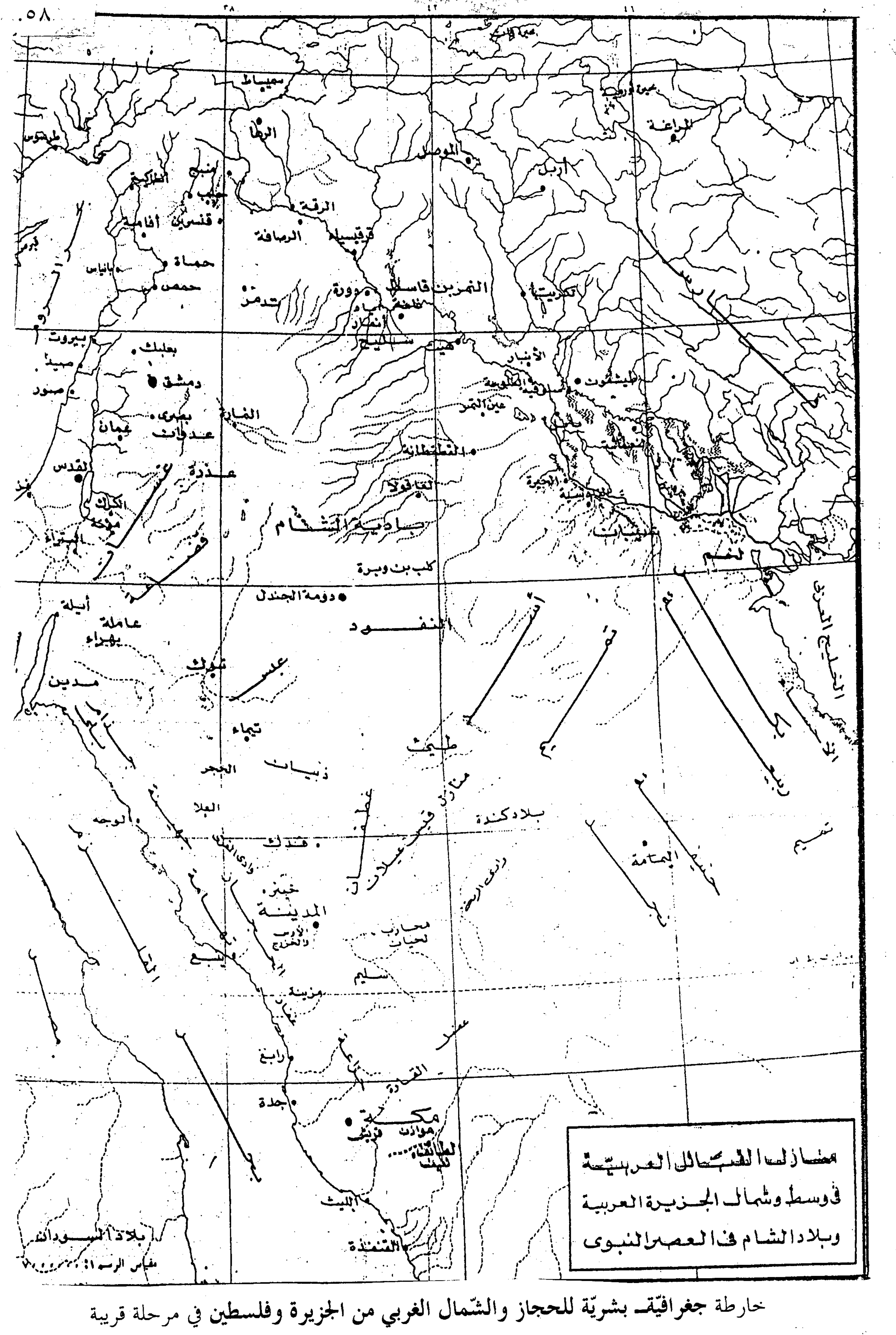
ن

هـ

و

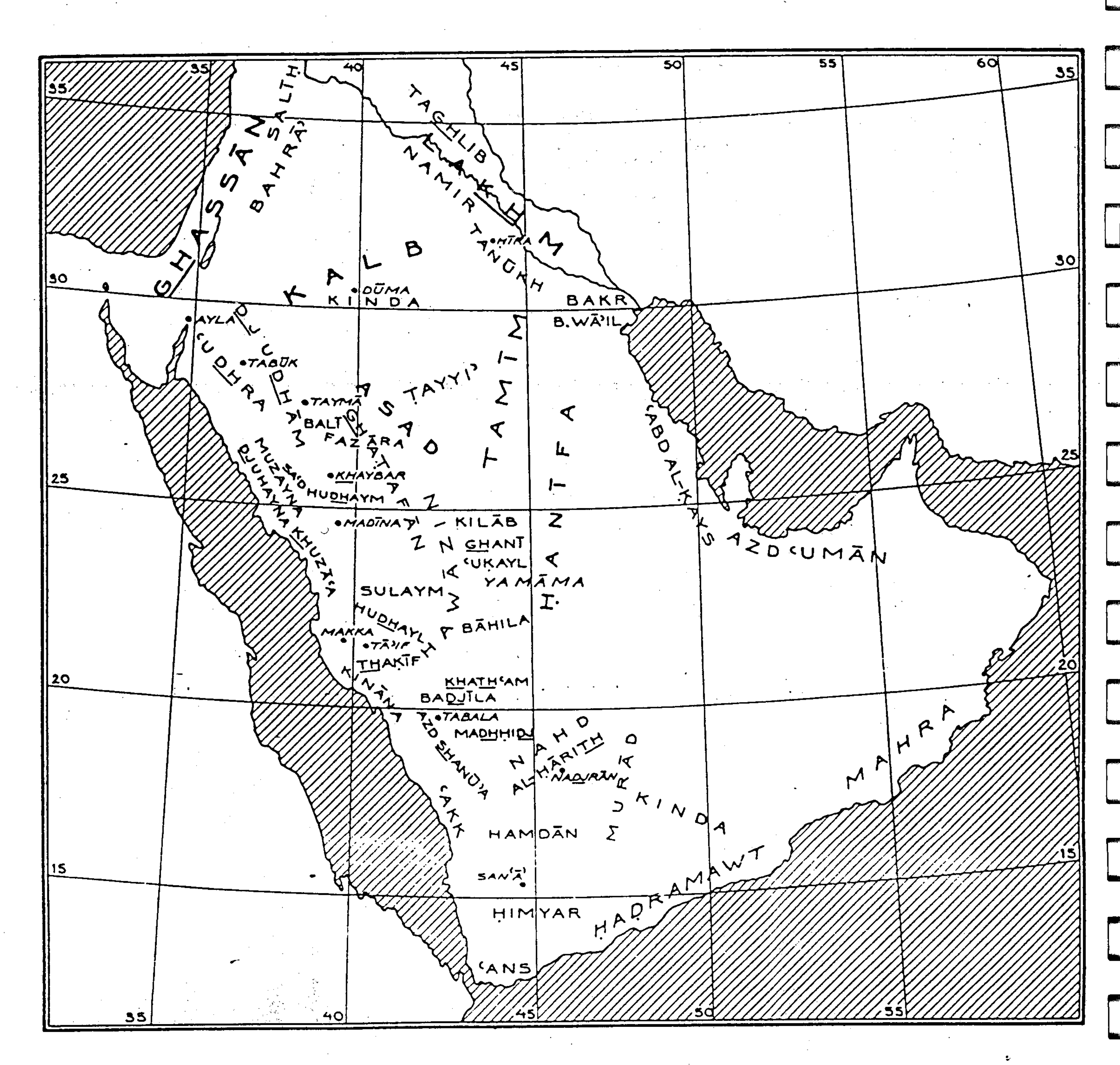
ي

فهرس أسماء الأماكن والبلدان.



خارطة جغرافيّة بشريّة للحجاز والشّمال الغربي من الجزيرة وفلسطين في مرحلة قريبة من ظهور الإسلام (مصدرها، حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام،القاهرة،١٩٨٧).

ـ ٤ ـ خارطة **لتوزّع القبائل العربيّة**.(وات (م)مقال بدو / دائرة معارف الإسلام)،



LES TRIBUS D'ARABIE

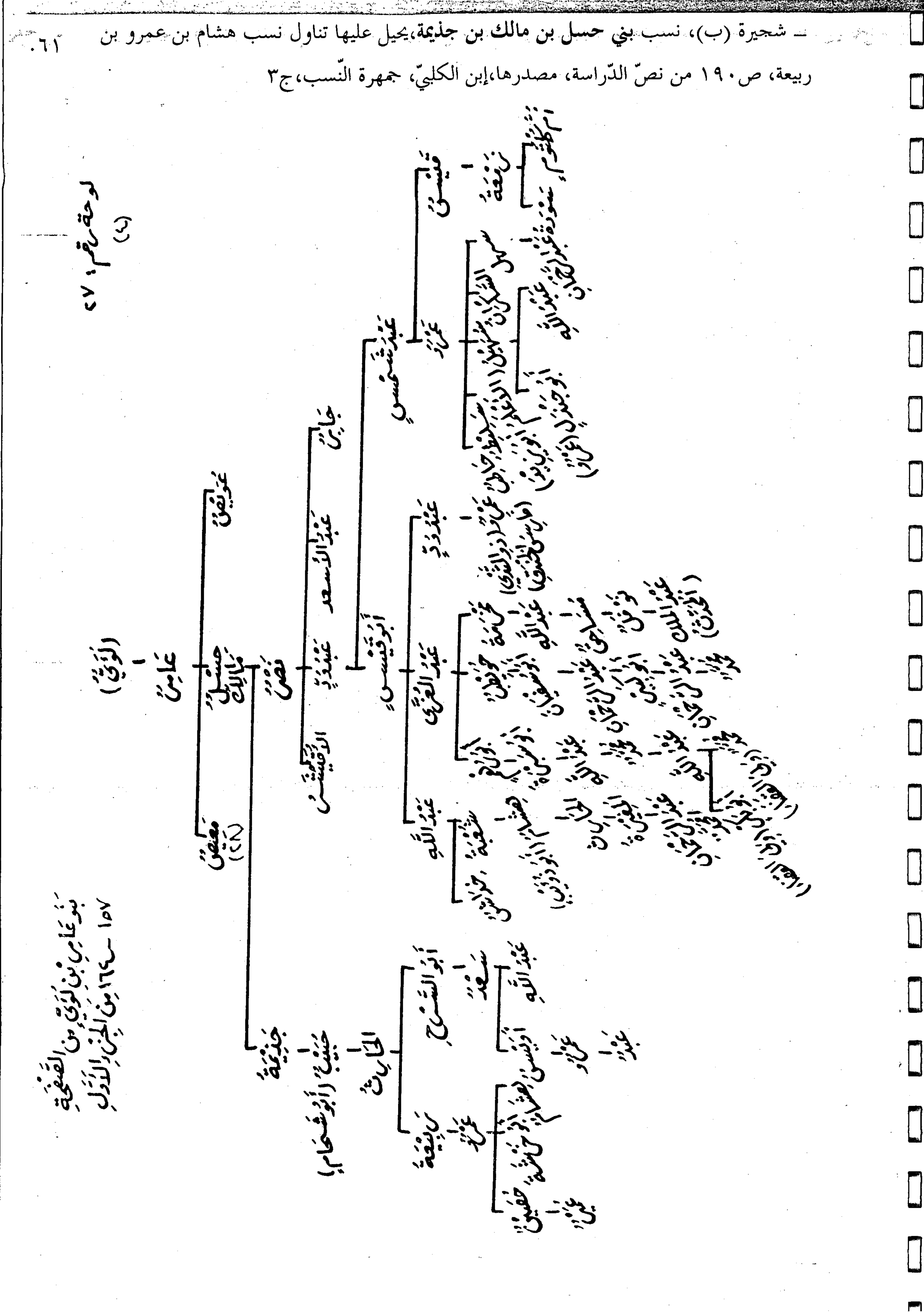
(carte exécutée par P. Cachia)

– شجيرة (أ)، نسب **بني سعد هذيم**، يحيل عليها تناول نسب أميمة بنت عديّ بن عبد الله بن دينار، ص١٧٨.(يبدأ الفصل ص.١٦٩.)، مصدرها، إبن الكلبيّ،نسب معدّ...ج٣

لوحة رقم : ١٥٣

(١٠٢)

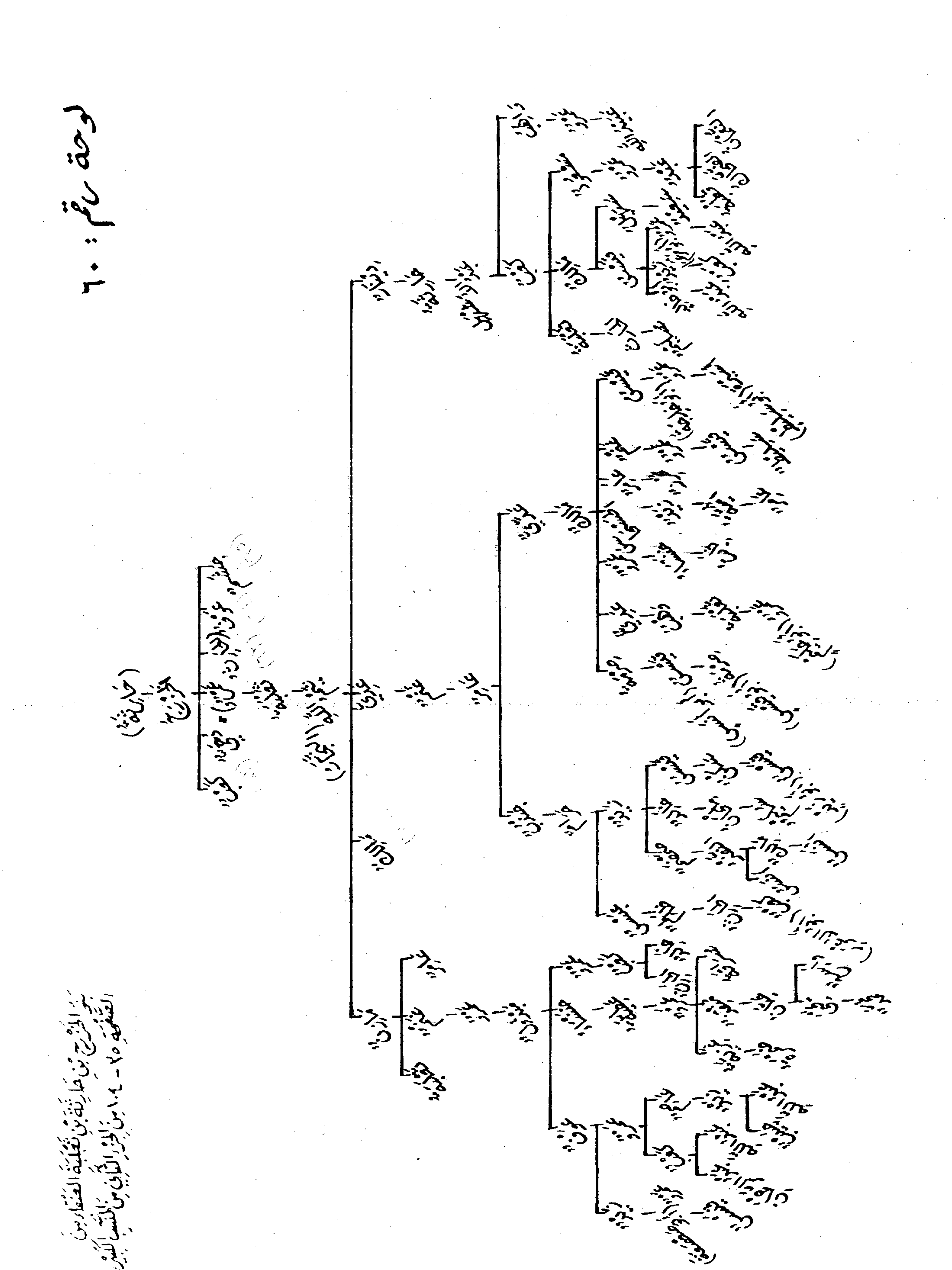
ـ شجيرة (ب)، نسب **بني حسل بن مالك بن جذيمة**،يحيل عليها تناول نسب هشام بن عمرو بن ربيعة، ص١٩٠ من نصّ الدّراسة، مصدرها،إبن الكلبيّ، جمهرة النّسب،ج٣



- شجيرة (ت)، نسب **عمرو بن ربيعة بن الحارثة (خزاعة)**،يحيل عليها تناول نسب قيلة (الجزور بنت عامر بن المصطلق، ص ٢٠٨، (يبدأ الفصل ص. ٢٠٤.)، مصدرها،إبن الكلبي، نسب معدّ...، ج٣.

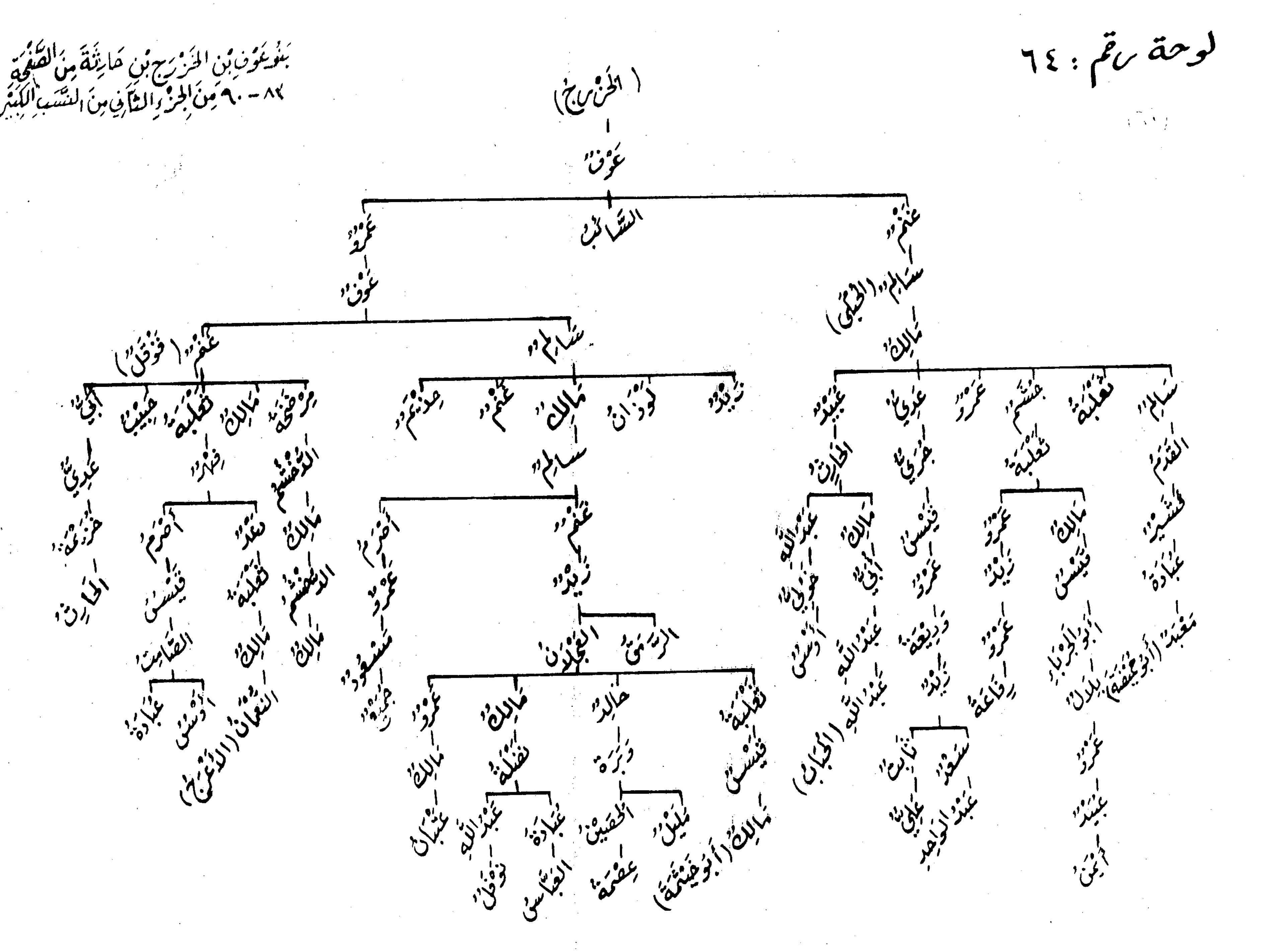
لوحة رقم : ٦٨

ـ شجيرة (ث)، نسب بني تيم الله بن ثعلبة (النّجّار)، يحيل علياه تناول تسب سلمى بنت عمرو بن زيد،ص ٢٢٧(يبدأ الفصل ص، ص٢٢٦/٢) مصدرها، إبن الكلبيّ، نسب معدّ..ج٣.



– شجيرة (ج)، نسب بني **عوف بن الخزرج**، يحيل عليها تناول نسب هند بنت عمرو بن ثعلبة، ص ٢٥٠،(يبدأ الفصل ص،٢٤٧.)، من إبن الكلبيّ، نسب معدّ،...ج٣.

٦٤.



- شجيرة (ح)، نسب **بني جشم بن ثقيف**، يحيل عليها تناول نسب أمّ عديّ (؟) بنت حبيب بن الحارث بن مالك بن حطيط... قسيّ (ثقيف)، ص ٢٦٥،(يبدأ الفصل ص ٢٦٢.)، مصدرها ن الكلبيّ، نسب معدّ...ج٣.

لوحة رقم: ١١٩

نسب الخزرج

وولد الخزرج بن حارثة [ابن ثعلبة بن عمرو مزيقياء] عمرا، والحارث، بطن، ويقال لعمرو والحارث دحيّ، وهما الخرطومان، أمهما بنت عامر العطريف الأزدي، أخوهما لأمهما الحارث بن معاوية الكندي، وفيه يقول حسان بن ثابت الأنصاري:

وإذا دعوت الحارثين أجابني ... كنديهم والحارث بن الخزرج

وعوف بن الخزرج، وجشم، وكعبا، أمهم بنت علي بن قيس الغساني.

فولد عمرو بن الخزرج ثعلبة، أمه هند بنت امرئ القيس ابن كعب بن عمرو مزيقياء.

فولد ثعلبة بن عمرو تيم الله، وهو النجار، سمي بذلك لأنه ضرب رجلا فنجره، وهو العتر، وكانت له ثلاثة أسماء، أمه القدوف بنت مالك من حمير.

فولد النجار بن ثعلبة بن عمرو مالكا، بطن، وعديا، بطن، ومازنا، بطن، ودينارا، بطن، أمهم نعامة بنت الحارث بن الخزرج.

فولد مالك بن النجار عمرا، وغنما، ومعاوية، وعامرا، وهو مبذول، بطن، أمهم كبشة بنت الخزرج بن الحارث بن الخزرج.

فولد عمرو بن مالك بن النجار بن ثعلبة بن عمرو بن الخزرج، معاوية، أمه حديلة بنت مالك بن زيد مناة بن حبيب بن [عبد حارثة بن] مالك بن غضب بن جشم بن الخزرج، وبها يعرفون، وعديا، أمه مغالة بنت ضهيرة بن عامر بن بياضة بن عبد بن حارثة بن مالك بن غضب بن جشم بن الخزرج، وبها يعرفون، [ويقال بل كنانية].

فمن بني مغالة، المنذر بن حرام بن عمرو بن زيد مناة بن عدي،

ابن عمرو بن مالك بن النجار، الذي تحاكمت إليه الأوس والخزرج في حربهم يوم سُميحة[1]
من ولده حسان[2] بن ثابت بن المنذر بن حرام الشاعر، أمه فريعة
بنت خنيس بن لوذان بن عبد ود بن زيد بن ثعلبة بن الخزرج بن ساعدة بن
كعب، بها يعرف، من ولده عبد الرحمن بن حسان[2] الشاعر، ورويفع بن ثابت
ابن سكن بن عدي بن حارثة بن عمرو بن زيد مناة بن عدي بن عمرو بن مالك
ابن النجار، حضر فتح مصر، واختط بها، وولي برقة، وقبره بها، وأبو طلحة وهو
زيد بن سهل بن الأسود بن حرام بن عمرو بن زيد مناة بن عدي، شهد
بدراً والعقبة.

ومن بني جديلة أُبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية
ابن عمرو بن مالك بن النجار، الذي تنسب إليه القراءة، شهد بدراً، وأبو حبيب
ابن زيد بن الحباب بن أنس بن زيد بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو [ابن] مالك
ابن النجار] شهد بدراً. وشداد بن أوس بن ثابت بن أخي حسان الشاعر، وسعيد بن

ومن بني غنم بن مالك [ابن النجار]: أبو أيوب[1] خالد بن زيد بن كليب
ابن ثعلبة بن عبد بن عوف بن غنم بن مالك بن النجار، شهد بدراً والعقبة،
ونزل عليه النبي صلى الله عليه وسلم في منزله حين هاجر، وتوفي
بأرض الروم، وثابت بن خالد بن النعمان بن خنساء بن عشيرة بن عبد

ابْنِ عَوْفِ بْنِ غَنْمٍ شَهِدَ بَدْرًا ، وَسُرَاقَةُ بْنُ كَعْبِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ غَزِيَّةَ
ابْنِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ بْنِ عَوْفِ بْنِ غَنْمٍ شَهِدَ بَدْرًا ، وَقُتِلَ يَوْمَ الْيَمَامَةِ ، وَعُمَارَةُ بْنُ
حَزْمِ بْنِ زَيْدِ بْنِ لَوْذَانَ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ بْنِ عَوْفِ بْنِ غَنْمٍ شَهِدَ بَدْرًا وَقُتِلَ يَوْمَ
الْيَمَامَةِ ، وَأَخُوهُ عَمْرُو بْنُ حَزْمٍ وَلَّاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْيَمَنَ .
مِنْ وَلَدِهِ أَبُو بَكْرِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ ، وَلِيَ الْمَدِينَةَ لِلْوَلِيدِ وَسُلَيْمَانَ
ابْنَيْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ ، وَلِعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مَرْوَانَ .
وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ بْنِ زَيْدِ بْنِ لَوْذَانَ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ بْنِ عَوْفِ بْنِ غَنْمِ
[ابْنِ مَالِكِ بْنِ النَّجَّارِ] الَّذِي تُنْسَبُ إِلَيْهِ الْفَرَائِضُ ، وَ[بَنُو عَفْرَاءَ] وَهُمْ مُعَاذٌ ، وَمُعَوِّذٌ
وَعَوْفٌ بَنُو الْحَارِثِ بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ سَوَادِ[٧] بْنِ مَالِكِ بْنِ مَالِكِ بْنِ غَنْمِ بْنِ النَّجَّارِ ،
شَهِدُوا بَدْرًا ، فَقُتِلَ مُعَاذٌ وَمُعَوِّذٌ يَوْمَئِذٍ جَارِيَةٌ أُمُّهُمْ [عَفْرَاءُ بِنْتُ عُبَيْدِ بْنِ ثَعْلَبَةَ

ابْنِ عُبَيْدِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ غَنْمٍ[٤٨]] إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَتْ لِعَوْفٍ [ابْنِهَا]
يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا شَرُّ بَنِيَّ ، فَقَالَ : لَا . وَالْوَلَدُ مِنْ بَنِي عَفْرَاءَ فِي بَنِي عَوْفٍ ، وَيُعْرَفُونَ
بِبَنِي عَفْرَاءَ ، وَنُعَيْمَانُ[١] بْنُ عَمْرِو بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ سَوَادِ [ابْنِ مَالِكِ] ابْنِ غَنْمِ
[ابْنِ مَالِكِ بْنِ النَّجَّارِ] ، كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا نَظَرَ إِلَى نُعَيْمَانَ لَمْ يَمْلِكْ
نَفْسَهُ أَنْ يَضْحَكَ[٤٩] ، قَالَ : وَاشْتَرَى نُعَيْمَانُ يَوْمًا بَعِيرًا فَنَحَرَهُ ، وَلَمْ يُعْطِ ثَمَنَهُ ، فَجَاءَ
صَاحِبُهُ يَشْكُوهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :
اذْهَبُوا بِنَا نَطْلُبُهُ فَوَجَدَهُ ، فَقَالَ [النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِصَاحِبِ الْبَعِيرِ] : هَذَا
نُعَيْمَانُ[٥٠] . فَقَالَ نُعَيْمَانُ : لَا جَرَمَ لَا يَغْرَمُ [ثَمَنَ الْبَعِيرِ] غَيْرُكَ ، فَغَرِمَهُ عَنْهُ النَّبِيُّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَأُمُّهُ فُطَيْمَةُ الْكَاهِنَةُ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ قَيْسِ بْنِ
خَلَدَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ سَوَادٍ شَهِدَ بَدْرًا وَقُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ ، وَعَمْرُو بْنُ قَيْسِ بْنِ

وابنه قيس بن عمرو بن قيس بن زيد بن سواد، شهد بدراً

زيد بن سواد، شهد بدراً[1]، وسهل وسهيل ابنا رافع بن أبي عمرو بن عائذ ابن ثعلبة بن غنم هما اللذان كان لهما مسجد النبي صلى الله عليه وسلم، وأبو أمامة[51] وهو أسعد الخير بن زرارة بن عدس بن عبيد بن ثعلبة بن غنم، شهد بدراً وكان نقيباً، وحارثة بن النعمان بن رافع بن زيد بن عبيد بن ثعلبة ابن غنم، شهد بدراً، وكان يصيب تحت رأسه نفقته كل شهر، وقيس ابن قهد بن قيس بن ثعلبة بن عبيد بن ثعلبة بن غنم، وابنه سليم بن قيس شهد بدراً، ومسعود بن أوس بن زيد بن ثعلبة بن عبيد بن ثعلبة بن غنم، وهو أبو محمد، شهد بدراً، ورافع بن الحارث بن سواد بن زيد بن عبيد بن ثعلبة ابن غنم بن مالك، شهد بدراً، وأبو مريم عبد الغفار بن القاسم بن عمرو ابن قيس بن قيس بن قهد المحدث، وكان لا يصبر عن النبيذ، وأخوه عبد المؤمن بن القاسم، ويحيى بن سعيد بن قيس بن عمرو بن سهل بن ثعلبة بن الحارث بن زيد بن ثعلبة، ولي النفقات لأبي جعفر المنصور، وكان جده سهل بن ثعلبة من المنافقين.

ومن بني مبذول بن مالك ثعلبة بن عمرو بن محصن بن عمرو بن عتيك بن عمرو بن مبذول، شهد بدراً، وأخوه حبيب بن عمرو، قتل يوم اليمامة، وأخوه أبو عمرة، وهو بشير بن عمرو بن محصن، قتل يوم صفين مع علي بن أبي طالب [عليه السلام]، أمه هند بنت المقوم بن عبد المطلب بن هاشم.

من ولده أبو المقوم يحيى بن ثعلبة بن عبد الله بن أبي عمرة

وَأُمُّهُ عَائِشَةُ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَانِ بْنِ السَّائِبِ الْجُمَحِيِّ، وَالْحَارِثُ بْنُ الصِّمَّةِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَتِيكِ بْنِ عَمْرِو بْنِ مَبْذُولٍ، شَهِدَ بَدْرًا وَقُتِلَ يَوْمَ بِئْرِ مَعُونَةَ وَابْنُهُ سَعِيدُ بْنُ الْحَارِثِ، قُتِلَ يَوْمَ صِفِّينَ مَعَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَسَهْلُ بْنُ عَتِيكِ بْنِ النُّعْمَانِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَتِيكِ بْنِ عَمْرِو بْنِ مَبْذُولٍ. شَهِدَ ٥ بَدْرًا، وَالطُّفَيْلُ بْنُ سَعْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكِ بْنِ مَبْذُولٍ، قُتِلَ يَوْمَ بِئْرِ مَعُونَةَ، وَسَهْلُ بْنُ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَتِيكِ بْنِ عَمْرٍو. قُتِلَ يَوْمَ بِئْرِ مَعُونَةَ.

وَمِنْ بَنِي عَدِيِّ بْنِ النَّجَّارِ أَبُو أَنَسِ بْنُ صِرْمَةَ بْنِ مَالِكِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ عَامِرِ بْنِ غَنْمِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ النَّجَّارِ، وَصِرْمَةُ بْنُ أَبِي أَنَسٍ، وَهُوَ أَبُو ١٠ قَيْسٍ، صَحِبَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمُحْرِزُ بْنُ عَامِرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ عَامِرِ بْنِ غَنْمِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ النَّجَّارِ شَهِدَ بَدْرًا، وَتُوُفِّيَ صَبِيحَةَ غَدَا النَّبِيُّ [صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] إِلَى أُحُدٍ[٥٢]، وَعَامِرُ بْنُ أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْحَسْحَاسِ ابْنِ مَالِكِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ عَامِرِ [بْنِ غَنْمِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ النَّجَّارِ]، شَهِدَ بَدْرًا، وَقُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَبَنُو الْحَسْحَاسِ الَّذِينَ ذَكَرَهُمْ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ فِي شِعْرِهِ حَيْثُ ١٥ يَقُولُ[٥٣]: [مِنَ الْوَافِرِ]

دِيَارٌ مِنْ بَنِي الْحَسْحَاسِ قَفْرٌ تُعَفِّيهَا الرَّوَامِسُ وَالسَّمَاءُ

وَأَبُو حَكِيمِ[٥٤] بْنُ ثَعْلَبَةَ بْنِ وَهْبِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ مَالِكٍ، شَهِدَ بَدْرًا، وَأَبُو خَارِجَةَ عَمْرُو بْنُ قَيْسِ بْنِ مَالِكِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ عَامِرِ بْنِ غَنْمِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ النَّجَّارِ، شَهِدَ بَدْرًا، وَابْنُهُ أُسَيْرَةُ بْنُ عَمْرٍو، وَهُوَ أَبُو سَلِيطٍ، شَهِدَ بَدْرًا، وَسَلِيطُ بْنُ ٢٠ قَيْسِ بْنِ عَمْرِو بْنِ غَنْمِ بْنِ مَالِكِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ عَامِرٍ، شَهِدَ بَدْرًا، وَقُتِلَ يَوْمَ قُسِّ النَّاطِفِ، وَثَابِتُ بْنُ خَنْسَاءَ بْنِ عَمْرِو بْنِ مَالِكِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ عَامِرٍ شَهِدَ بَدْرًا، وَقُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَأَبُو الْأَعْوَرِ كَعْبُ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ ظَالِمِ بْنِ عَبْسِ بْنِ حَرَامِ ابْنِ جُنْدُبِ بْنِ عَامِرِ بْنِ غَنْمِ بْنِ عَدِيٍّ، شَهِدَ بَدْرًا، وَقَيْسُ[٥٥] بْنُ سَكَنِ بْنِ

قَيْسُ بْنُ زَيْدِ بْنِ حَرَامِ بْنِ جُنْدَبِ بْنِ عَامِرِ بْنِ غَنْمِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ النَّجَّارِ، يُكْنَى أَبَا زَيْدٍ، وَقُتِلَ يَوْمَ جِسْرِ الْكُوفَةِ[1]، وَهُوَ أَحَدُ الْقُرَّاءِ الَّذِينَ جَمَعُوا الْقُرْآنَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، [وَيَوْمُ الْجِسْرِ هُوَ يَوْمُ قُسِّ النَّاطِفِ، يَوْمُ الْفِيلِ يَوْمَ قُتِلَ أَبُو عُبَيْدِ بْنُ مَسْعُودٍ الثَّقَفِيُّ، وَكَانَ عَلَى النَّاسِ يَوْمَئِذٍ فَقَعَدَتْ امْرَأَتُهُ وَهِيَ

٥ دَوْمَةُ بِنْتُ عَمْرِو بْنِ وَهْبِ بْنِ مُعَتِّبٍ. فَمَرَّ بِهَا أَبُو مِحْجَنٍ الثَّقَفِيُّ فَقَالَ لَهَا: هَلُمِّي ارْتَدِفِي فَقَالَتْ: لَأَنْ أَغْرَقَ أَوْ تَأْخُذَنِي الْأَعَاجِمُ أَهْوَنُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ أُرَى مَعَكَ، فَامْضِ لِشَأْنِكَ، وَكَانَ سَكْرَانَ]، وَسُلَيْمُ بْنُ مِلْحَانَ بْنِ خَالِدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ حَرَامِ بْنِ جُنْدَبٍ، شَهِدَ بَدْرًا، وَقُتِلَ يَوْمَ بِئْرِ مَعُونَةَ، وَأَنَسُ بْنُ النَّضْرِ بْنِ ضَمْضَمِ بْنِ زَيْدِ بْنِ حَرَامٍ، قُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَأَنَسُ بْنُ مَالِكِ بْنِ النَّضْرِ بْنِ ضَمْضَمٍ، صَاحِبُ

١٠ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ خَادِمُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وَوَلَدَ مَازِنُ بْنُ النَّجَّارِ [ابْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْخَزْرَجِ بْنِ حَارِثَةَ ابْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ عَمْرٍو مُزَيْقِيَا] غَنْمًا، وَثَعْلَبَةَ، وَعَامِرًا.

مِنْهُمْ حَبِيبُ[1] بْنُ زَيْدِ بْنِ عَاصِمِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَوْفِ بْنِ مَبْذُولِ بْنِ عَمْرِو ابْنِ غَنْمِ بْنِ مَازِنِ [ابْنِ النَّجَّارِ] قَتَلَهُ مُسَيْلِمَةُ الْكَذَّابُ، وَهُوَ رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ

١٥ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيْهِ، وَأَخُوهُ عَبْدُ اللَّهِ[2] بْنُ زَيْدٍ، أُمُّهُمَا أُمُّ عُمَارَةَ وَبِهَا يُعْرَفُونَ وَاسْمُهَا نُسَيْبَةُ بِنْتُ كَعْبِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ. وَلَهَا وَلِابْنَيْهَا صُحْبَةٌ، وَشَهِدَ عَبْدُ اللَّهِ أُحُدًا وَلَمْ يَشْهَدْ بَدْرًا، وَهُوَ صَاحِبُ حَدِيثِ الْوُضُوءِ. وَقُتِلَ يَوْمَ الْحَرَّةِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَانِ

ابْنُ كَعْبِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَوْفِ بْنِ مَبْذُولِ بْنِ عَمْرِو بْنِ غَنْمِ بْنِ مَازِنٍ، وَهُمُ الَّذِينَ
تَوَلَّوا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ، وَأَخُوهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ
كَعْبٍ شَهِدَ بَدْرًا، وَقَيْسُ بْنُ أَبِي صَعْصَعَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَوْفِ بْنِ مَبْذُولٍ،
وَالحَارِثُ بْنُ كَعْبِ بْنِ عَمْرِو بْنِ مَبْذُولٍ، قُتِلَ يَوْمَ اليَمَامَةِ، وَأَخُوهُ خَالِدُ بْنُ كَعْبٍ قُتِلَ[٥٦]
يَوْمَ بِئْرِ مَعُونَةَ، وَسُرَاقَةُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَطِيَّةَ بْنِ خَنْسَاءَ بْنِ مَبْذُولٍ، ابْنُ غَزِيَّةَ بْنِ عَمْرِو وَسُرَاقَة
ابْنِ عَطِيَّةَ، قُتِلَ يَوْمَ اليَمَامَةِ، وَابْنُهُ ضَمْرَةُ بْنُ غَزِيَّةَ قُتِلَ يَوْمَ الجِسْرِ، وَيَحْيَى وَوَاسِعٌ
ابْنَا حَبَّانَ بْنِ مُنْقِذِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَطِيَّةَ بْنِ خَنْسَاءَ، أُمُّهُمَا أَرْوَى بِنْتُ رَبِيعَةَ بْنِ
الحَارِثِ بْنِ عَبْدِ المُطَّلِبِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ الفَقِيهُ.

وَمِنْ وَلَدِ دِينَارِ بْنِ النَّجَّارِ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ وَاهِبِ بْنِ عَبْدِ الأَشْهَلِ
ابْنِ حَارِثَةَ بْنِ دِينَارٍ الشَّاعِرُ، وَالنُّعْمَانُ بْنُ عَبْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ مَسْعُودِ بْنِ كَعْبِ
ابْنِ عَبْدِ الأَشْهَلِ بْنِ حَارِثَةَ، شَهِدَ بَدْرًا وَقُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَأَخُوهُ الضَّحَّاكُ
ابْنُ عَبْدٍ شَهِدَ بَدْرًا، وَأَخُوهُ قُطْبَةُ بْنُ عَبْدٍ قُتِلَ يَوْمَ بِئْرِ مَعُونَةَ، وَكَعْبُ بْنُ
زَيْدِ بْنِ قَيْسِ بْنِ مَالِكِ بْنِ كَعْبِ بْنِ عَبْدِ الأَشْهَلِ بْنِ حَارِثَةَ شَهِدَ بَدْرًا
وَقُتِلَ يَوْمَ الخَنْدَقِ، وَأَبُو حَرَامٍ عَمْرُو بْنُ قَيْسِ بْنِ مَالِكِ بْنِ كَعْبِ بْنِ عَبْدِ الأَشْهَلِ

-٥٢-

ابْنِ حَارِثَةَ شَهِدَ بَدْرًا، وَابْنُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي حَرَامٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي خَالِدِ
ابْنِ قَيْسِ بْنِ مَالِكِ بْنِ كَعْبِ بْنِ عَبْدِ الأَشْهَلِ قُتِلَ يَوْمَ الخَنْدَقِ، وَسَعِيدُ
ابْنُ سُهَيْلِ بْنِ مَالِكٍ[٥٧] شَهِدَ بَدْرًا، وَسُلَيْمُ بْنُ الحَارِثِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ كَعْبٍ
شَهِدَ بَدْرًا وَقُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ.

هَؤُلَاءِ بَنُو النَّجَّارِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ عَمْرٍو.